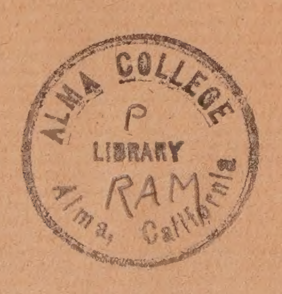
REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

SEPTIÈME ANNÉE

1926



ADMINISTRATION

TOULOUSE, 9, rue Montplaisir
Compte courant n° 593, Toulouse.

RÉDACTION

ROME (19), 120, Via del Seminario
TOULOUSE, 31, rue de la Fonderie

v. 7
1926

“MYSTIQUE”

Comme tous les mots à succès, comme Liberté, Science, Démocratie..., et plus encore qu'eux peut-être, le mot de *mystique* paie sa vogue actuelle par une crise d'imprécision, qui décourage presque de l'employer quiconque a souci d'exprimer sa pensée avec netteté et exactitude. C'est pourtant un fort vieux mot : il se lit déjà dans Hérodote et dans Eschyle au Ve siècle avant J.-C. (1); il a derrière lui une histoire riche et variée qui devrait, semble-t-il, le défendre contre les fantaisies d'un usage arbitraire. A vrai dire, n'est-ce pas au fond le prestige de cette histoire, avec toutes les résonnances qu'elle attache à ce mot, qui attire précisément vers lui?

Je ne prétends pas tracer ici en détail l'histoire du mot de *mystique*, ni même comparer et classer les innombrables définitions qui en ont été données. Je voudrais simplement et brièvement distinguer l'usage théologique actuel de ce mot, soit de ses usages passés, soit de ses usages actuels en dehors de la théologie, et arriver ainsi à préciser quelles me paraissent être présentement les principales acceptions de cet usage théologique.

Une brève question préalable : faut-il définir *mystique* ou *mysticisme*? Le *Vocabulaire de la Société française de Philosophie* définit d'abord *mysticisme* et, pour le sens de mystique, renvoie en général à cette première définition (2). Au contraire le vigoureux et pénétrant philosophe

(1) Hérodote, VIII, 65. — Eschyle cité par un scoliaste sur *Œdipe à Colone*, 1049.

(2) Article de M. A. Lalande, *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, XI (1911), p. 169-171.

qui, sous le pseudonyme de *Sophrone*, s'est essayé à son tour à classer les sens du même terme, s'attache avant tout à la forme *mystique* (1). Sophrone me paraît avoir pleinement raison : par le choix de *mysticisme*, M. A Lalande est amené à définir le sens propre A de ce terme : « *croyance* à la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normales. » En d'autres termes le *mysticisme* vient se classer parmi les systèmes ou les opinions philosophiques à côté du panthéisme, du matérialisme ou du déterminisme : ce qui est un sens réel sans doute, mais très dérivé. En réalité, ce qui est premier ce sont des faits, des états intérieurs, que l'on s'accorde plus ou moins à qualifier de *mystiques*, et le mysticisme philosophique défini par M. Lalande consistera essentiellement à regarder comme réels « les modes d'existence ou de connaissance supérieurs » dont la conscience constitue essentiellement ces états intérieurs. A ce point de vue donc, J-H. Leuba a raison lui aussi de mettre au début de son nouveau livre la définition suivante, non pas de *mysticisme*, mais de *mystique*, qui signifiera pour lui « tout état intérieur qui, aux yeux de celui qui l'éprouve, apparaît comme un contact (non par le moyen des sens, mais « immédiat », « intuitif ») ou comme une union de soi avec plus grand que soi, qu'on l'appelle l'âme du monde, Dieu, l'absolu ou de tout autre nom que l'on voudra (2). »

« Mystique » est, on le sait, un adjectif grec, étymologiquement apparenté aux verbes μύω (fermer, clore, la bou-

(1) *Le mot « mystique »*, note publiée en 1919 dans le *Bulletin des catholiques écrivains et publicistes* du regretté Ch. Luce et reproduit dans la *Revue prat. d'Apologétique*, t. 28 (1919), p. 547-556.

(2) *Psychologie du mysticisme religieux*, Paris, 1925, p. 1. Je n'ai pas à discuter ici le fond même de cette définition, je le ferai brièvement plus bas.

che en particulier), μυέω (initier aux cultes secrets) et aux substantifs μύστης (celui qui initie), μυστήριον, (« mystères » religieux d'Eleusis, etc., et au sens profane *secret* en général): tous ces mots, comme mystique lui-même, existent dès le cinquième siècle. On nous dit que *mystique* (μυστικός) est employé uniquement au sens religieux chez les Grecs; *mystère* au contraire a de bonne heure (par exemple, fragm. 695 de Ménandre) le sens profane de secret: on peut se demander cependant si le sens religieux n'a pas été le plus ancien.

Le mot de *mystère*, employé déjà dans certains livres de l'Ancien Testament (deutérocanoniques et Daniel), devient assez fréquent dans le Nouveau Testament, surtout chez saint Paul (21 fois, sur 28 pour tout le Nouveau Testament), avec le triple sens nouveau nettement marqué par le P. Prat : *secret de Dieu relativement au salut des hommes* ; — *sens caché, symbolique ou typique* d'une institution, d'un récit, d'un tableau ; — *chose dont l'action est cachée* ou qui de fait n'est pas connue (1). Dans la langue ecclésiastique, mystère servira à désigner les rites symboliques des sacrements, particulièrement les trois sacrements d'*initiation,* baptême, confirmation et eucharistie ; puis plus tard une chose qui dépasse les lumières de la raison. Nous n'avons pas à nous y arrêter ici, l'évolution du du mot *mystique* s'étant assez vite poursuivie d'une façon indépendante.

Mystique ne se trouve pas dans le Nouveau Testament, ni chez les Pères apostoliques; on le rencontre dans le *contra Haereses* d'Hippolyte, mais à propos des doctrines païennes (2); dans un fragment d'Irénée, il a peut-être seulement

(1) *Théologie de S. Paul,* II[6] (1923), p. 467. Le P. Prat regarde le sens profane de mystère, secret en général, comme primitif : mais l'exemple cité de Ménandre est plus récent que les emplois religieux cités par les dictionnaires chez Hérodote, Thucydide...

(2) Hippolyte, *C. Hae.* V, n. 8 ; 28 ; 22 (ἀπόρρητος λόγος καὶ μυστικός) Ed. Berlin, t. III, p. 80, 85, 83.

le sens général de secret, bien qu'il soit déjà appliqué aux préceptes donnés par Dieu au premier homme (1)... En tout cas dès le IIIe siècle le mot entre dans la langue religieuse chrétienne.

Il y sera employé avec trois sens principaux, divers, bien que dérivant tous de l'usage grec religieux, et qui se développeront parallèlement jusqu'à nous, non sans qu'il leur arrive cependant plus d'une fois de se mêler, ou d'influer l'un sur l'autre à leurs frontières.

C'est d'abord l'usage liturgique : est mystique ce qui a rapport au culte chrétien. S. Athanase nous parle ainsi de la *coupe mystique* servant à la célébration de l'Eucharistie (2) ; tout particulièrement le terme sera appliqué au sens symbolique caché des rites de ce culte.

Par là nous rejoignons le second sens : mystique s'entendra de tout symbolisme religieux, et plus particulièrement désignera l'interprétation typique, allégorique de l'Ecriture Sainte ; ainsi s'opposera au sens littéral du texte inspiré, le sens *mystique* auquel les alexandrins s'attachèrent avec une préférence si marquée.

De ces sens *liturgique* et *exégétique*, nous n'avons pas à nous occuper ici (3) ; celui qui nous intéresse directement est le troisième, le sens qu'on pourrait appeler *théologique*. Au IIIe siècle déjà, Origène nous parle des ἀπόρρητα καὶ μυστικὰ θεωρήματα, de la μυστικὴ καὶ ἀπόρρητος θεωρία (4) et Méthode d'Olympe des μυστικὰ καὶ τελειοποιὰ τῆς... πίστεως διδάγματα (5). Le sens de ces expressions est très clair : dans la première, Origène distingue des vérités morales,

(1) Irénée, Fg. 14, PG. 7, 1237 B. — Cf. aussi Clément d'Alexandrie, *Strom.* V, 10, PG. q , 97 B.

(2) Athanase, *Apologia contra Arianos*, 8, PG. 25, 264 A.

(3) On les trouvera étudiés dans l'article de Sophrone cité plus haut, p. 548-51.

(4) Origène, *in Iohan.*, I, 30 et XIII, 25, M. 14, 80 et 440.

(5) Méthode d'Olympe, *de Creatis*, 1, ed. Berlin, p. 494. Dans *de Autexusio*, 1 (p. 146) parlant de la θεῖα οἰκονομία, il dit que les uns προῆδον μυστικῶς, et les autres interprètent ce que les premiers ont ainsi annoncé.

plus accessibles, qui sont comme le pain, des doctrines plus hautes qui sont le vin, et Méthode se sert du même mot *mystique* pour caractériser ces enseignements plus relevés de notre foi qui, dit-il, ne doivent pas être « jetés aux porcs. » Il s'agit donc là de vérités religieuses plus cachées, plus profondes, d'une connaissance plus haute, plus intime.

Ce sens se précisera encore au IVe siècle, dans l'expression de « *théologie mystique* » chez Marcel d'Ancyre qui, dans un fragment conservé par Eusèbe, nous parle de « théologie ineffable et mystique (1). » La *théologie* désignant alors la connaissance de la nature de Dieu, il s'agit donc là d'une connaissance plus cachée, plus intime, de cette divine nature. C'est en ce sens que l'expression sera employée, à la fin du Ve siècle, par l'auteur des écrits aréopagitiques, le pseudo Denys, et que par lui elle sera transmise au Moyen Age latin. Toutefois, chez Denys, au double élément que la notion de *mystique* contenait depuis ses origines (chose, connaissance, *religieuse* et *cachée*) vient s'en ajouter un troisième, savoir l'idée de connaissance immédiate, *expérimentale*, puisée dans l'union avec Dieu, tirée de ses opérations en nous, et s'opposant ainsi à la connaissance déductive, rationnelle (2).

(1) « ... Ὁ θεῖος ἀπόστολος τὴν ἀπόρρητον καὶ μυστικὴν παραδιδοὺς θεολογίαν » dans Eusèbe, *Contra Marcellum* I, 4 (ed. Berlin, t. IV, p. 29, cf. p. 207). Je remercie le P. Viller de la communication de ce texte si intéressant. On peut encore citer, avant le Ps. Denis, au début du Ve siècle, Marc l'Ermite.

(2) Denys le Chartreux, *de Contemplatione*, I, 26, définira ainsi la théologie mystique en l'opposant à la *theologia symbolica*, nous faisant connaître Dieu d'après les « proprietates et similitudines corporum », et à la *theologia propria* qui l'étudie dans ses créatures intellectuelles : « Theologia sublimior, scilicet *mystica*, in qua tractatur de Deo prout per omnium entium negationem et supermentalem, flammigerum, experimentalem ardentissimumque deificae caritatis amorem, agnoscitur in superclarissima quadam caligine, per elevationem mentis ultra universa creata, et item immediatam atque certissimam cum Deo altissimo exstaticam unionem. »

En outre, avec le temps, l'expression se dédoublera et nous trouverons dans les œuvres de Gerson deux traités de théologie mystique : théologie mystique *pratique* et théologie mystique *spéculative* (3), la première désignant la connaissance même de Dieu puisée dans la contemplation infuse par ceux qui en sont favorisés, la seconde l'étude scientifique et théologique de cette connaissance, de sa nature, de ses conditions, effets, etc.

Ce dernier sens de la théologie mystique spéculative se développant à son tour, on en viendra, au XVI[e] siècle, à donner ce titre de *théologie mystique* à des ouvrages traitant tout l'ensemble des questions relatives à la vie spirituelle, considérée comme ayant son but essentiel dans la contemplation.

Au XVII[e] siècle, au contraire, du moins dans la seconde partie du siècle, se produit un mouvement inverse de rétrécissement dans le sens du mot *mystique*. Le titre même de l'ouvrage de Bossuet contre Fénelon, *Mystici in tuto*, réserve ce qualificatif de *mystiques* à une catégorie particulière d'écrivains spirituels, ceux qui traitent des grâces de contemplation infuse. A ce moment, en effet, on voit se dessiner la distinction, qui deviendra courante au siècle suivant, entre les deux termes d'*ascétique* et de *mystique*. Tandis que l'expression *théologie mystique* était depuis des siècles en usage, celle de *théologie ascétique* ne me semble pas avoir été employée avant le milieu du XVII[e] siècle : le plus ancien, ou l'un des plus anciens emplois que je connaisse est le titre de la *Theologia ascetica* publiée en 1658, à Rome, par le P. Schorrer S. J., ouvrage du reste qui en réalité traite de la vie spirituelle dans tout son ensemble, y compris la contemplation infuse. Que ce soit en raison du succès de cette nouvelle expression de *théologie ascétique*, que ce soit plutôt par suite des défiances et des timidités provoquées par la crise quiétiste à

(3) GERSON, *Opera*, ed. Dupin, t. III, p. 399 et 361.

l'égard de tout ce qui est ou se dit mystique, il est certain qu'au XVIII[e] siècle, on tend à réserver ce terme de *mystique* aux grâces d'oraison infuse, dans le sens le plus strict du mot, et à étendre le terme d'*ascétique* à tout le reste de la vie spirituelle. Il suffira de citer au XVIII[e] siècle les deux *Directoires, ascétique* et *mystique* de Scaramelli (1752-1754), et à la fin du XIX[e] les deux volumes, *Théologie ascétique* et *Théologie mystique* du *Traité de la vie intérieure* du P. Meynard (1884).

De nouveau, depuis une trentaine d'années, la faveur croissante qui s'attache aux études de mystique et le mouvement remarquable des âmes vers la vie intérieure, ont amené à étendre beaucoup l'usage du mot *mystique* ; mais ceci est déjà l'usage actuel que nous allons examiner de plus près.

Pour mettre plus de clarté dans cet examen, il sera utile de distinguer trois milieux différents dans lesquels nous trouvons usité le mot de *mystique* : la masse des gens cultivés, les psychologues, les théologiens et écrivains spirituels. L'emploi du mot dans les deux premiers milieux dérive directement, non de l'usage ancien des philosophes grecs, mais de l'usage chrétien du moyen âge et des derniers siècles. Néanmoins nous examinerons d'abord brièvement l'usage de ces deux premiers milieux, pour nous arrêter ensuite un peu plus sur le troisième.

Mystique n'est pas un mot de la langue populaire : il ne semble guère y être employé qu'avec une nuance péjorative et un sens très vague de piété exagérée. Dans les milieux cultivés au contraire il est fort employé et accouplé avec les termes les plus variés, parfois les plus inattendus. Toutefois, plus ou moins confusément, on y retrouvera, je crois, à peu près toujours le double élément de chose obscure, extra ou supra-rationnelle, atteinte par intuition ou expérience, et en même temps ayant un certain caractère sacré, au sens le plus large, attirant le respect et

rendant intangible. On a parlé, par exemple, du *mysticisme communiste* : qu'est-ce à dire? Ne veut-on pas indiquer par là l'attachement à certains principes admis sans discussion, pour des motifs d'ordre sentimental ou instinctif, plus que par raison, placés *a priori* au-dessus de tout conteste, intangibles et sacrés? De même lorsque dans certaines classifications bibliographiques et dans les catalogues de bouquinistes on voit réunis dans la même section : « mysticisme, théosophie, occultisme », ce qui fait le lien entre ces trois termes pour ceux qui les rapprochent, c'est l'idée d'atteindre par des voies cachées un monde, un ordre de choses qui échappent à notre connaissance ordinaire, qui s'opposent aux réalités manipulées par les sciences positives, qui revêtent un certain caractère sacré, impressionnant. C'est encore ce même double élément qui est à la base de l'emploi péjoratif du mot *mystique* par les hommes à formation et à tendances positivistes, scientistes : quand M. Dürkheim, par exemple, parlait à la *Société française de philosophie* (1) d'une « conception, en apparence mystique, de l'acte sexuel », il entend par là une manière d'envisager cet acte qui « semble solidaire d'un ensemble de croyances confessionnelles », donc à la fois religieuse et obscure, irrationnelle.

Le *Vocabulaire* de la Société française de philosophie enregistre ce sens péjoratif du mot mystique appliqué : « 1° aux croyances et aux doctrines qui reposent plus sur le sentiment et l'intuition... que sur l'observation et le raisonnement... 2° aux croyances ou doctrines qui déprécient ou rejettent la réalité sensible, au profit d'une réalité inaccessible au sens (2)... »

Le même vocabulaire définit ainsi le sens propre du mot *mysticisme* (A) en philosophie : « ... croyance à la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois

(1) *Bulletin*, XI, 1911, p. 34.
(2) *Ibid.*, p. 170, sens D.

un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normales. » Définition qui est complétée en somme par celle du sens B : « Ensemble des dispositions affectives, intellectuelles et morales qui se rattachent à cette croyance. « Le « phénomène essentiel du mysticisme est ce qu'on appelle « l'*extase*, un état dans lequel toute communication étant « rompue avec le monde extérieur, l'âme a le sentiment « qu'elle communique avec un objet interne qui est l'être « parfait, l'être infini, Dieu. Mais ce serait se faire du mys- « ticisme une idée incomplète que de le concentrer tout « entier dans ce phénomène qui en est le point culminant. « Le mysticisme est essentiellement une vie, un mouve- « ment, un développement d'un caractère et d'une direc- « tion déterminée. » E. Boutroux... ».

En 1909, le P. Maréchal notait avec raison (à propos de la définition de Boutroux incorporée à celle du *Vocabulaire*) le progrès que marque cette conception de la mystique sur « la vue un peu courte de pamphlétaires, de médecins grossement psychologues ou de dévots moins éclairés », qui trop souvent n'a su discerner parmi les manifestations de l'état mystique « que les phénomènes somatiques, les bizarreries pieuses et le gros merveilleux (1). » Tous les psychologues sérieux sont d'accord aujourd'hui pour ranger les visions, stigmatisations, lévitations, etc., en dehors des phénomènes proprement mystiques, que du reste ils peuvent accompagner plus ou moins fréquemment.

Toutefois, je crois que, pratiquement sinon théoriquement, la plupart des psychologues non catholiques continuent, comme le faisait Boutroux dans le passage cité à l'instant, à regarder l'*extase* comme le phénomène essentiel, le point culminant, de la mystique : avec le même philosophe ils ajoutent qu'elle n'est pas *tout* le mysticisme ;

(1) Article *A propos du sentiment de présence...* (1908-1909) reproduit dans *Etudes sur la psychologie des mystiques*, Bruges-Paris, 1924, p. 132.

mais pour eux c'est elle qui le caractérise et les autres phénomènes ou états ne sont mystiques qu'en tant qu'ils la préparent, l'accompagnent ou en sont la conséquence. Donc pas de mystique sans extase. C'est même ce phénomène de l'*extase religieuse* qui forme le lien, le trait commun, leur permettant de grouper sous une étiquette commune les mystiques des diverses religions positives, et même des états relevant uniquement d'une religiosité indéterminée plus ou moins panthéiste.

Ainsi Leuba ne fait pas entrer le mot d'extase dans sa définition de la mystique que j'ai citée plus haut : mais en fait, dès le chapitre second de son livre, c'est « l'extase mystique » qui forme l'étiquette commune sous laquelle viennent se grouper les phénomènes les plus dissemblables, depuis l'ivresse rituelle des peuples primitifs, jusqu'aux extases les plus hautes, les plus purement spirituelles d'une sainte Thérèse (1).

Beaucoup plus justement M. de Montmorand concentre son étude sur la *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes* et se refuse à faire de l'extase le point culminant du mysticisme orthodoxe dont elle n'est pour lui qu'une étape (2). Mais ces vues n'ont point encore prévalu dans les milieux de psychologues.

Chez les théologiens et écrivains spirituels un peu soucieux d'exactitude, au contraire, l'accord semble fait aujourd'hui sur ce point. Même ceux qui estiment l'extase une étape normale du développement mystique (le P. Poulain par exemple), sont très nets à ce sujet : l'extase n'est pas le phénomène essentiel et caractéristique des états mytiques, elle n'en est qu'une conséquence (nécessaire pour les uns, accidentelle pour les autres), à un certain stade du progrès de ces états.

Du point de vue expérimental, *a posteriori*, ces mê-

(1) *Psychologie du mysticisme religieux*, Paris, 1925.
(2) *Loc. cit.*, Paris, 1920, p. 204.

mes théologiens me paraissent aussi être d'accord pour distinguer les faits *mystiques* de la vie intérieure par un triple caractère : 1° *simplification*, s'opposant à la multiplicité des actes d'intelligence et de volonté, au caractère discursif, varié, de ces actes; 2° *passivité* plus ou moins consciente de ces actes, dans lesquels l'âme a le sentiment d'être menée plus que de se diriger elle-même ; par suite impossibilité de se procurer à volonté ces états, parfois même de résister à l'action de Dieu en soi; 3° *sentiment de la présence* de Dieu en l'âme, du caractère immédiat de son action, et par suite caractère *expérimental*, savoureux, intime, profond et obscur de la connaissance de Dieu dont on jouit en ces états, s'opposant à la connaissance rationnelle, notionnelle.

Si l'on veut dépasser ces éléments descriptifs et donner des faits mystiques de la vie spirituelle une définition plus complète, plus ontologique, qui leur assigne leur place dans l'ensemble du monde surnaturel, tel qu'il nous est manifesté par la foi, l'accord n'est plus le même.

Les uns, comme le P. Garrigou-Lagrange OP., définissent la mystique en fonction du rôle prédominant que prennent à un moment donné dans la vie spirituelle les *Dons du Saint-Esprit* et leur mode d'opérer *supra humain*, s'opposant au mode *humain* des simples *vertus* surnaturelles (1). Pour d'autres, comme le P. Lamballe et M. Saudreau, c'est la *passivité* de l'amour infus qui distingue la mystique (2). Pour le P. Poulain, pour Mgr Farges (3), c'est une perception immédiate obscure de Dieu lui-même. Pour Mgr Zahn (4), la mystique se confond avec la troisième des voies spirituelles, la voie *unitive*. Pour le P. Feuling,

(1) *Perfection et contemplation*, 1923, I, p. 27.

(2) Saudreau, *Etat mystique*, [2], 1921, p. 73 ss. — Lamballe, *La contemplation*, p. 18.

(3) Farges, *Phénomènes mystiques* [2], 1923, I, p. 70 ss.

(4) *Chrisliche Mystik* [3], 1922, n. 27-28.

OSB. (1), ascétique et mystique sont deux aspects généraux et essentiels de toute vie intérieure, l'un représentant notre part d'effort personnel, l'autre l'action de Dieu en nous, prévenant et soutenant cet effort par sa grâce. Les uns tiennent qu'entre les états intérieurs d'ordre mystique et les autres, il n'y a qu'une différence de *degré* : par exemple *plus* de passivité, *plus* de place faite au mode supra humain des Dons du Saint-Esprit. Les autres maintiennent fermement qu'il y a une différence d'*espèce* : par exemple, dans les états mystiques Dieu donne à l'âme la conscience de son union avec lui par la grâce sanctifiante, grâce dont la réalité en dehors de ces états est connue par la foi, mais non par l'expérience (P. Kleutgen, P. Bainvel) (2).

Il me semble cependant possible de ramener ces diverses conceptions à une certaine unité qui respecte la diversité des opinions tout en permettant de s'entendre et de s'exprimer clairement. Il y a, en effet, pratiquement aujourd'hui parmi les théologiens un triple emploi, de plus en plus strict, du mot *mystique*, répondant à trois degrés inégaux selon lesquels se vérifient dans la vie spirituelle les trois caractères expérimentaux signalés plus haut et généralement admis.

A. — Sens large : *mystique* désigne l'aspect de passivité qui se retrouve dans *toute* vie intérieure. Toute vie intérieure, à côté d'un aspect plus actif (exercices, actes de vertus, méthodes...), en a un plus passif : action de la grâce nécessaire à tout acte bon, — surtout passivité plus sentie dans les consolations et désolations spirituelles qui, sous quelque forme, se retrouvent dans toute vie intérieure, qui donnent à toutes les âmes un peu ferventes un certain *goût*

(1) *Benediktinische Monatschrift*, 1922, p. 260.

(2) KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit*², 1873, II, n. 24, t. 4, p. 50. — BAINVEL, *Introduction* aux *Grâces d'Oraisons* de POULAIN, 10e éd., 1922, n. 12, p. XXX. — La même doctrine est proposée par le P. E. DORSCH dans une intéressante note parue pendant que celle-ci était à l'impression, *Zum Begriff der Mystik*, ZEITSCHRIFT FUR ASZESE UND MYSTIK, I, 1926, p. 19 ss.

des choses de Dieu et mettent par là quelque chose d'*expérimental* dans leur connaissance du monde surnaturel.

B. — Chez *certaines âmes* plus avancées dans la vie spirituelle, l'*ensemble de la vie intérieure* prend un caractère de passivité beaucoup plus accentué vis-à-vis de l'action de la grâce en elle. Parfaitement dociles à cette action de la grâce, sentie ou non, à cette loi intérieure gravée en elles par le Saint-Esprit, elles en viennent à être conduites d'une façon de plus en plus habituelle, par ces instincts surnaturels, ces motions divines auxquelles les Dons du Saint-Esprit les rendent toujours plus sensibles. Cet état amène chez elles une simplification générale de toute la vie spirituelle, leur rend les choses du monde surnaturel plus présentes, même quand cette vie intérieure nouvelle prend en elles la forme obscure et désolée. Enfin cette transformation n'affecte pas seulement leur vie de prière, mais elle étend son emprise, non moins forte, sur leur vie apostolique ou charitable, sur toute leur activité aussi bien dans les œuvres que dans la prière. Celle-ci, tout en participant à ce caractère général de la vie spirituelle, pourra fort bien ne pas revêtir les formes strictement contemplatives décrites par une sainte Thérèse. L'état de ces âmes sera dit *mystique* en un sens plus strict.

C. — Enfin chez *certaines âmes,* la vie de prière, l'*oraison mentale*, peut prendre une forme plus simplifiée, plus passive et développer ainsi en elles une connaissance de Dieu plus nettement expérimentale : c'est la *contemplation infuse* et le terme de *mystique* en un sens strictement propre sera réservé à caractériser ces grâces d'oraison et l'état des âmes qui les ont reçues. Que ces grâces comportent un élément nouveau, spécifiquement différent de ceux qui constituaient déjà la vie spirituelle, ou bien qu'elles ne se distinguent des grâces précédentes que par une différence de degré, les théologiens sont d'accord pour faire rentrer parmi elles les formes d'oraison mentale décrites par sainte Thérèse sous les noms d'union transformante,

union pleine ou extatique, union commencée, et même oraison de quiétude.

Ainsi donc le mot de *mystique* est employé en fait aujourd'hui, au sens large pour caractériser un aspect de toute vie spirituelle surnaturelle ; en un sens plus strict pour caractériser l'ensemble de la vie spirituelle chez certaines âmes; en un sens strictement propre pour caractériser chez certaines âmes, une forme particulière d'oraison mentale.

Pratiquement, il semble qu'on puisse retenir, sans danger d'équivoque dangereuse, le sens large A dans des expressions comme : aspect mystique, côté mystique de la vie intérieure. Mais les mots *vie mystique*, *état mystique* devraient être strictement réservés au sens B, et ceux de *grâces mystiques, oraison mystique*, *contemplation mystique*, aux grâces qui rentrent dans le sens C.

Tout ceci sans préjudice des emplois *liturgique* et *exégétique* du mot mystique, tels qu'ils ont été définis plus haut et peuvent être conservés sans inconvénient, pourvu toutefois qu'on évite de les mêler dans le même exposé avec l'usage théologique et spirituel que j'ai essayé de définir.

Ai-je besoin de dire en terminant que ces quelques remarques n'ont d'autre but que de constater quel paraît être l'usage actuel : cet usage n'est-il pas en matière de langage la *suprema lex*? Il n'est pas inutile cependant de chercher à le dégager avec plus de clarté; aussi serais-je fort heureux si ces brèves notes pouvaient amener de plus experts que moi à y ajouter leurs propres observations. Celles-ci seraient reçues avec la plus vive reconnaissance et contribueraient sans doute à amener peu à peu, au moins entre théologiens et hommes d'étude, un peu plus d'unité dans la manière d'employer un mot aussi usité que celui de *mystique*.

Rome. Joseph DE GUIBERT, S. J.

NOTES ET DOCUMENTS

LES MÉDITATIONS SUR LE SAINT-ESPRIT ATTRIBUÉES A SAINT AUGUSTIN

En étudiant dans les bibliothèques les ouvrages spirituels attribués à saint Augustin, on y rencontre des *Méditations sur le Saint-Esprit*, assez étendues, qui semblent avoir échappé à la curiosité des érudits et que l'histoire littéraire ne connaît pas encore, quoiqu'il en subsiste nombre d'exemplaires.

Les premières pages cependant, suivies d'un centon maladroit et très bref, ont été publiées par le cardinal Angelo Mai (1), qui les avait trouvées sous cette forme dans un manuscrit du Vatican, parées d'un titre ambigu : « *Sermo uel oratio <sancti Augustini> inuocantis spiritum sanctum* » (2). Soucieux sans doute de grossir un recueil de

(1) *Nouae Patrum Bibliothecae Tomus Primus*, Rome 1852, p. 308-310. Mai a fait de son texte quatre paragraphes. Les trois premiers correspondent à peu près aux quatre premiers chapitres de la rédaction, qui en comporte vingt-trois (en fait, le texte imprimé est souvent lacuneux) ; le quatrième paragraphe n'est plus qu'une suite de courtes phrases détachées des chapitres 5, 6, 7, 11, 12, 14. Je n'ai pas identifié les quatre dernières lignes, qui sont probablement une finale postiche : *Quibus omnibus despectis mundanis et transitoriis, Spiritus tuus bonus deducet nos in uiam rectam in terram uiuentium, affectum pietatis nos induens, ubi te poscimus perenniter frui per infinita saecula saeculorum. Amen.* — On peut lire en outre un morceau qui ne correspond pas tout à fait au premier chapitre, dans l'appendice au recueil des œuvres de Richard Rolle : C. Hortsman, *Yorkshire Writers*, Londres 1895, t. I, p. 441 sq.; voir ci-dessous le manuscrit n° 6.

(2) Les mots « *sancti Augustini* » ne sont pas, si je ne me trompe,

« sermons » censés authentiques, l'éditeur paraît ne s'être guère embarrassé du titre, ni beaucoup inquiété de la nature du texte. Une note intrépide révèle, au passage, sa bonne foi : « ... *Certe hæc (oratio) ab acumine Augustinianæ theologiæ vividoque affectu non abhorret* » (3). Nous avons lieu désormais d'être plus exigeants.

Faute de pouvoir imprimer tout cet opuscule pour diverses raisons, j'en proposerai une analyse aussi complète que possible, éclairée par de larges citations. Le lecteur sera ainsi en mesure de porter lui-même un jugement sur l'origine et la date de ces prières méditées. Je me bornerai, pour mon compte, à indiquer plusieurs points, qui sont fort éloignés de représenter une thèse ambitieuse et que je suis tout prêt à modifier, si de plus savants veulent bien apporter des raisons de fait.

La doctrine des dons du Saint-Esprit est, si l'on peut dire, à l'ordre du jour. Mon sentiment est que de minutieuses recherches doivent être encore poursuivies à travers la littérature médiévale, avant qu'on puisse retracer exactement le progrès de ces conceptions et déterminer leur valeur traditionnelle. Les nouvelles *Méditations*, si estimables et même attachantes qu'elles soient par endroits, n'ont pas un tel mérite, ni pour le fond ni pour la forme, qu'il faille leur donner une grande portée. Elles ont chance. toutefois, de traduire une pensée qui fut commune dans les milieux spirituels du moyen âge finissant. C'est surtout à ce titre qu'elles sont dignes d'attention et que j'ai pris la peine de les examiner.

Auparavant, je dois faire connaître les manuscrits qu'il m'a été permis d'identifier. Je ne les ai point tous eus entre les mains. Mais il est improbable qu'aucune difficulté sérieuse surgisse à leur sujet ; et je ne vois pas que leur classement soit davantage nécessaire, du moins pour le moment. On observera que la plupart proviennent d'Angle-

dans le manuscrit ; cf. C. Stornajolo, *Codices Vrbinates Latini*, Rome, 1902, t. I, p. 94. Mais toute la collection est censée formée d'ouvrages de saint Augustin. Sur le manuscrit, voir ci-dessous n° 16.

(3) *Op. l.*, p. 308, n. 1. Voir en outre p. XXVI sq. et XXXIII, n. 1. La série comprend 201 sermons que Mai tenait presque tous pour authentiques (cf. p. XXVII) ; l'extrait des *Méditations* porte le n° CXXXII.

terre. C'est une direction qui oriente déjè l'enquête et que le lecteur est prié de ne pas perdre de vue, pour suivre les détails de l'analyse avec des yeux sensibles aux contingences de l'histoire.

Quelques autres manuscrits, vraisemblablement, subsistent encore çà et là ; car l'ouvrage a joui d'un réel succès au XV[e] siècle. On se doute que les articles de la liste suivante n'ont pas fait bloc d'un seul coup. Ma surprise a même été grande, après la première découverte (à la Bibliothèque de l'Arsenal), de les voir sans cesse s'allonger. Je ne prévois pas que de nouveaux-venus changent maintenant l'aspect de l'ensemble.

A ces remarques personnelles, qu'un éditeur moderne ne saurait éviter, quoi qu'il en ait, ce m'est un agréable devoir d'ajouter que la tâche a été rendue fort aisée grâce au concours du R. P. Dom G. Godu, qui s'est chargé de transcrire avec une louable ponctualité le texte de Lambeth (4).

*
* *

Dix-huit manuscrits, pour le moins, attestent d'une manière directe la diffusion, au cours des XIV[e] et XV[e] siècles, de *Meditationes de spiritu sancto* (al. *Alloquia ad spiritum sanctum*), qui commencent par ces mots : « *Domine deus* (al. *Deus meus*) *spiritus sancte timeo et desidero loqui tibi de te pro me...* » et se recommandent généralement du nom de saint Augustin, exceptionnellement (5) de

(4) Ci-dessous n° 9 ; j'ai contrôlé ce texte au moyen des n°s 7 et 8. J'ai transcrit moi-même des parties considérables du n° 14 et, parmi les autres, examiné les n°s 1, 2, 3, 6, 10, 13, 15. M. J. A. Herbert, Deputy Keeper au Département des manuscrits du British Museum, a bien voulu vérifier mes renseignements relatifs à ce fonds et m'assurer que les *Méditations* n'y étaient pas autrement représentées. De même, le Dr. H. H. E. Craster, Sub-Librarian de la Bodléienne, m'a fourni des détails touchant les manuscrits d'Oxford, avant que j'aie pu voir de près les plus intéressants. Il a bien voulu, de plus, satisfaire ma curiosité sur divers points avec une grande bienveillance. Enfin, je dois à M. Labrosse, conservateur de la Bibliothèque de Rouen, la description du manuscrit de Saint-Ouen.

(5) Manuscrits n°s 3 et 17. Ce patronage, plus ancien sans doute que le manuscrit de Saint-Ouen, me paraît dû à une confusion. Les Méditations de saint Anselme étaient dès lors célèbres ; on a pu se méprendre

celui de saint Anselme. L'ouvrage est distribué d'une façon normale en vingt-trois chapitres, plus ou moins longs, pourvus chacun de son titre.

Cette diffusion a dû commencer au XIII[e] siècle. L'un des témoins, qui est continental, remonte peut-être encore jusqu'à cette époque, et la forme de son texte montre qu'il était déjà à quelque distance de l'archétype (6). Il est difficile, d'ailleurs, de juger de la pénétration de l'œuvre sur le continent ; elle est toutefois incontestable (7) et peut avoir été plus profonde qu'il ne paraît (8). En Angleterre même, nous relevons des traces qui dépassent notablement l'information directe. Il n'y avait pas moins de cinq exemplaires chez les Brigittines de Syon, Isleworth, au commencement du XVI[e] siècle ; un seul se laisse identifier dans les dépôts modernes (9). Chez les moines de Cantorbéry,

facilement, le contexte aidant. On constate d'ailleurs de fréquents échanges entre les noms Augustin, Anselme, Bernard et Ambroise dans toute cette littérature spirituelle de la fin du moyen âge.

(6) C'est le n° 17 que je viens précisément de rappeler.

(7) N[os] 15, 16, 17, 18 ; je n'ose alléguer le n° 14, quoiqu'il ait pu être apporté en France de bonne heure.

(8) Mais je dois noter que Dom Jacques Huyben, interrogé au sujet de cet opuscule qui m'intriguait fort, a eu l'obligeance de me répondre aussitôt (28 octobre 1923) : « ... La littérature dévote des Pays-Bas, pourtant assez riche, semble ne pas le connaître ; en tout cas je n'en ai trouvé, pour ma part, aucune trace ni dans les manuscrits ni sous forme de citation explicite. » — Peut-être était-il connu en Allemagne, plus loin que Trèves. On trouve dans un manuscrit d'Erfurt *F. 168*, recueil du XV[e] siècle, fol. 95[v]-96 (*Excerpta quaedam ex b. Anselmi tractatu de VII donis spiritus sancti... deprompta*) : « *Anshelmus d. s. d. sp. s. dicit ut sequitur septem quippe* » ; ceci, d'après le catalogue de W. Schum (1887, p. 103) que je n'ai pas le moyen de contrôler.

(9) *M 5* : vaste recueil de spiritualité où l'on remarque en particulier des méditations de saint Bonaventure, de l'abbé Aelred, de saint Bernard, de saint Anselme ; au fol. 143 : « *Meditaciones beati Augustini ad spiritum sanctum* », entre le commentaire de Richard Rolle *Super lecciones exequiarum* et les *Meditationes beati Bernardi*. — *M 58* : à la suite des « *Meditationes beati Augustini de diligendo deo* » et des *Soliloques*, « *Meditaciones beati Augustini de sp. s. cum titulis in fine* ». — — *N. 37* : autre vaste recueil (Pétrarque, Gerson, Clémenge, Richard Rolle, etc...) ; au fol. 149, après les *Proverbes* de Sénèque : « *Meditaciones sancti Augustini ad sp. s. cum titulis premissis* ». — *N 64* : recueil d'ouvrages de saint Augustin, en premier lieu (= fol. 1-14) « *Meditaciones beati Augustini ad spiritum sanctum* ». Voir ci-dessous le manus-

l'ouvrage existait aussi bien à Saint-Augustin (10) qu'à Christ Church (11), et nous savons d'ailleurs qu'il était connu dans le nord, non seulement à Durham (12), mais encore à York en 1372 (12*).

1. CAMBRIDGE. Trinity College *164* (B. 5. 18), fol. 215-222 : XVe siècle ; provient de Christ Church, Cantorbéry (13).

Collection d'écrits de saint Augustin ; dernier article : « *Med. de sp. s.* », en 23 chapitres : *Domine deus sp. sancte.*

crit n° 10. — *N 67* : nouveau recueil augustinien, où figurent aussi saint Anselme, Richard Rolle, saint Edmond, saint Bernard, saint Bonaventure ; après un article « *Augustinus in libro de contemplacione domini* » (distinct sûrement des « *Meditationes de diligendo deo* » et des *Soliloques*), on lit cet autre : « *Item in meditacionibus de spiritu sancto* ». Cf. MARY BATESON, *Catalogue of the Library of Syon Monastery Isleworth*, Cambridge 1898, p. 96 sq., 107, 126 sq., 132 sq., 133 sq.

(10) N° *766*, à la suite du « *Liber catholice fidei* » : « *Meditacio de spiritu sancto* » ; cf. M. R. JAMES, *The Ancient Libraries of Canterbury and Dover*, Cambridge 1903, p. 276.

(11) Voir ci-dessous n° 1.

(12) Ci-dessous n°s 4 et 6, et rapprocher le n° 14.

(12*) A cette date, notre texte est recensé dans un catalogue très détaillé des livres qui appartenaient aux frères Augustins, ou ermites, vivant à York. Cette maison est déjà signalée en 1278. Mais, eu égard au contexte, le manuscrit des *Méditations* ne peut être beaucoup plus ancien que le catalogue lui-même. La notice énumère huit articles formant recueil : 1. « *Meditacio beati Augustini de spiritu sancto* » ; on reconnaîtra plus loin ce même titre dans le manuscrit de Lambeth (n° 9), et l'on a déjà pu le remarquer dans la notice de saint Augustin de Cantorbéry (note 10) ; l'*incipit* n'est pas rappelé, mais les deux premiers mots du second feuillet sont inscrits, selon le plan des catalogues rédigés à cette époque : *in aliis duobus* ; et ces deux mots appartiennent en effet au texte de nos *Méditations* (chap. I) ; l'identité est donc certaine ; — 2. « *Item Meditacio Alredy abbatis* », c'est-à-dire sans doute le *De institutione inclusarum*, composé par l'abbé de Rievaulx pour sa sœur ; — 3. « *Item Meditacio Ambrosii de passione Christi* » (voir ci-dessous manuscrit n° 10) ; — 4. « *Item oratio Bernardi ad beatam Virginem* ». Les quatre articles qui suivent visent des ouvrages de John Waldby († v. 1397), membre de cette même communauté d'York et frère de l'archevêque d'York, Robert Waldby. — Cf. M. R. JAMES, *The Catalogue of the Library of the Augustinian Friars of York*, dans *Fasciculus Ioanni Willis Clark dicatus*, Cambridge 1909, p. 26 (n° 82).

(13) N° *79* de l'inventaire établi par William Ingram en 1508 ; cf. M. R. JAMES, *op. l.*, p. 155, 513. Noter que l'opuscule n'est pas encore mentionné dans l'inventaire du prieur Eastry (1284-1331).

2. CAMBRIDGE. Trinity College *293* (B. 14. 7), fol. 144-159ᵛ : début du XIVᵉ siècle ; d'origine anglaise (East-Greenwich ?).

Recueil comprenant plusieurs ouvrages attribués à saint Bonaventure (*Méditations*, « *Stimulus amoris* »), les *Méditations* de saint Augustin « *de diligendo deo* », les *Soliloques*, puis : « *Alloquia beati Augustini egregii doctoris ad spiritum sanctum* », en 12 chapitres sans titres : *Deus meus sp. sancte* (« ... *Explicit liber alloquiorum b. Aug. ad sp. s.* ») ; à la suite, une série des *Méditations* de saint Anselme.

3. CAMBRIDGE. University Library *Ff. I. 18*, fol. 86-102 : XIVᵉ siècle ; d'origine anglaise.

Recueil ascétique : à la suite de *Méditations* authentiques (*Med. II, III, XI*) et apocryphes ([*Med XXI*], « *Tractatus de anima* » d'Alcher), attribuées à saint Anselme : « *Med. eiusdem de sp. s. et multiplici eius dono inefabili* », en 18 chapitres non dénombrés, mais pourvus de titres particuliers : *Deus meus sp. sancte* (... « *Expliciunt meditaciones beati Anselmi...* »).

4. DURHAM. Bishop Cosin's Library V. II. 3 (3°) : de l'année 1420 (?).

Recueil : homélies de saint Augustin sur S. Jean, Ps.-Methodius ; ensuite ; « *Aug. Med. de sp. s.* », en 23 chapitres avec titres : *Domine deus sp. sancte* (14).

5. GLASGOW. Hunterian Museum *231* (U. 3. 4), pag. 11-36 : XIVᵉ siècle, d'origine anglaise.

Vaste recueil de dévotion et de spiritualité où les œuvres de Sénèque tiennent une place importante : à la suite des *Méditations* dites de saint Augustin « *ad Patrem et filium et spiritum sanctum* » (15), « *Med. eiusdem ad sp. s. specialiter* » : *Deus meus sp. sancte* (16).

6. LONDRES. British Museum *Arundel 507*, fol. 66 : début du XVᵉ siècle ; provient de Durham (17).

Recueil d'ouvrages anglais de Richard Rolle et de son école, parmi lesquels on trouve un simple fragment sans titre, qui correspond à la principale partie du premier chapitre des *Méditations* : « *Domine*

(14) Voir *Catalogues of the Library of Durham Cathedral*, Surtees Society, 1838, p. 144 sq. Le Rev. H. D. Hughes, bibliothécaire de la Cathédrale, m'a informé que le manuscrit était conservé maintenant au Bishop Cosin's Library.

(15) C'est-à-dire les chapitres I-IX des *Meditationes* de l'édition bénédictine (*P. L.*, XL, 901-909) [et, d'autre part, les *Oraisons* X. II, XIV, faussement attribuées à saint Anselme]. J'hésite encore à restituer ces prières à Jean de Fécamp, qui est sûrement l'auteur des chapitres suivants (XI-XXXVII).

(16) Cf. J. Young — P. H. Aitken, *A Catalogue of the Manuscripts in the Library of the Hunterian Museum*, Glasgow 1908, p. 176-183.

(17) Cf. C. Horstman, *op. l.*, p. 132, 412, 435

deus sp. sancte -- quoniam melior est misericordia tua super uitas ». Le texte prend fin au milieu d'une page (fol. 66ʳ). L'attribution à l'ermite de Hampole († 1349), proposée par Horstman qui a imprimé ce morceau (18), n'est pas admissible (19).

7. LONDRES. Bristish Museum *Harley 3820,* fol. 110ʳ-135ʳ : début du XVᵉ siècle ; provient de l'ermitage de Sheen (20).

Recueil d'ouvrages spirituels attribués à saint Bernard et à saint Augustin (21), où s'insèrent aussi des *Méditations* anonymes qui paraissent avoir été composées par Guillaume Rimston, chancelier d'Oxford en 1372, ensuite cistercien à Salley dans le Yorkshire (22).

(18) Voir note 1 ci-dessus ; rapprocher ce que dit le même auteur, t. II, 1896, p. XXXIX.

(19) C'est à tort que HORSTMAN allègue (t. II, p. XXXIX) le célèbre manuscrit Thornton, conservé à Lincoln Cathedral, comme si ce recueil des œuvres de Richard comprenait les *Méditations* ; voir aussi bien l'analyse de ce manuscrit (*ib.*, t. I, p. 184 sq. et 375-411) ; il doit y avoir confusion avec quelque autre prière. Mais il est possible que l'illustre ermite, qui était fort instruit, ayant étudié à Oxford, ait eu nos *Méditations* entre les mains et les ait fait connaître à ses disciples ; elles avaient tout pour lui plaire. En attendant l'édition de ses œuvres latines, récemment annoncée, il convient de se borner à des conjectures.

(20) On lit sur le premier feuillet de garde : « *Iste liber est reclusorii de Schene ex dono m(agistri) Hugonis Fraunce. Orate queso pro anima eius.* » La chartreuse de Sheen, ou Bethléem de Sheen, près de Richmond, dans le Surrey, fut fondée en 1414 par le roi Henri V ; un ermitage proprement dit, destiné à l'habitation d'un reclus, lui fut adjoint en 1416 ; cf. DUGDALE, *Monasticon Anglicanum*, t. VI, 1846, p. 29² ; L. HENDRIKS, *The London Charterhouse*, Londres 1889, p. 13 sq.

(21) Nommément : les *Méditations* apocryphes, dites de saint Bernard (*P. L.*, CLXXXIV, 485) ; le « *Speculum peccatorum* » (*P. L.*, XL, 983), présenté pareillement comme un « *tractatus Bernardi* » ; et, d'autre part : les « *Meditationes ad patrem et f. et sp. s.* » (voir la notice du manuscrit n° 5) ; précédant juste les *Méditations* sur le Saint-Esprit, le « *Liber sancti Augustini episcopi et doctoris de diligendo deum* » (*P. L.*, XL, 847) ; enfin, le *Manuel* appelé ici « *Liber de contemplacione domini* » (*ib.*, 951 : chap. I-XXIV). Je ne rappelle d'ailleurs que les textes les plus considérables.

(22) Dans le manuscrit de Jesus College, Cambridge, *41*, elles sont intitulées : « *Meditaciones excitatiue compunctionis ex sacre scripture et sanctorum sentenciis compilate presertim ex sentenciis S. Augustini b. Bernardi et venerabilis Anselmi* » ; la deuxième pièce fournit l'attribution : « ... *a dicto magistro Willelmo monacho et doctore* ». Peut-être mériteraient-elles d'être imprimées : (1) *Memento miser homo quod cinis es...* ; (2) *Memor fui dei et delectatus sum...* ; (3) *Memento mei deus quia tuo amore langueo...* Outre les manuscrits Harley *3820* et Jesus, je puis indiquer : Cambridge, University Library *Hh. IV. 3*, et *Mm. VI. 17* ;

Après la table des 23 chapitres, « *Med. beati Aug. de sp. s.* » : *Deus meus sp. sanctissime.*

8. LONDRES. Bristish Museum *Sloane 2275*, fol. 64-72v : XVe siècle; d'origine anglaise, et vraisemblablement du sud de l'Angleterre.

Recueil formé principalement des œuvres latines de Richard Rolle (23), y compris toutefois le texte anglais du « *Stimulus consciencie* » (*The Pricke of Conscience*) (24) ; entre le *De contemptu mundi* et le *De incendio amoris*, on lit la *Meditacio nostre redemptionis*, qui est la plus authentique des compositions spirituelles de saint Anselme (*Med. XI*), puis : « *Med. sancti Aug. episcopi et doctoris de sp. s. in XXIII capitula diuisa* » : *Domine deus sp. sancte ;* chaque chapitre est accompagné de son titre.

9. LONDRES. Lambeth Palace Library *437*, fol. 1-22 : XIVe siècle; l'origine anglaise est quasi-certaine.

« *Meditacio sancti Aug. de s. sp.* », en 23 chapitres pourvus de titres : *Domine deus sp. sanctus;* à la suite : une « *Meditacio beati Bernardi* », qui pourrait être d'Ekbert de Schönau (25) ; une « *Meditacio beati Ambrosii* » (26), œuvre incontestable du même Ekbert ; enfin la « *Meditacio redemptionis nostre* », qu'il n'est plus besoin de caractériser (27).

10. OXFORD. Bodleian Library *Bodley 630*, fol. 1-14v ; début du XVe siècle ; provient de Syon (28).

La table des 23 chapitres annonce l'ouvrage : « *Capitula meditacionum sancti Aug. episcopi et doctoris de sp. s.* » : *Domine deus sp, sancte* (à la fin de même: « *Expliciunt meditaciones s. Aug. de sp. s.* »).

Londres, Br. Mus. *Add. 20029*, et *Harley 3363* ; Manchester, Rylands *129* ; Oxford, Bodléienne, *Ashmolean 751* ; Trinity College *89* ; Paris, Bibliothèque Nationale, *lat. 12315.* Voir aussi l'ancien catalogue de Syon : *M 34, 35, 50.* L'attribution à Richard Rolle, qui est ancienne, doit être rejetée.

(23) Cf. M. Deanesly, *Incendium amoris of Richard Rolle of Hampole*, Manchester 1915, p. 3.

(24) Cf. C. Horstman, *op. l.*, II, p. XLI.

(25) Cf. *P. L.*, CLXXXIV, 1009, et tenir compte de la note préliminaire de Mabillon.

(26) Cf. *P. L.*, CLVIII, 748 ; CLXXXIV, 953 ; CXCV, 113 ; cf. *Revue Bénédictine*, XXXVI, 1924, p. 59.

(27) Soit fol. 1-42 du manuscrit ; les deux autres parties (fol. 43-73, 74-147) sont étrangères à ce premier recueil.

(28) Voir ci-dessus note 9 (*N 64*). On trouvera tous les détails relatifs à la provenance, et une description suffisante du volume, dans F. Madan — H. H. E. Craster, *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, II[1], 1922, p. 130 sq. *(1953).*

Suivent divers opuscules, attribués principalement à saint Augustin, entre lesquels on distingue : les « *Lamentationes* » dites de saint Bernard, si populaires à la fin du moyen-âge (29) ; les *Méditations*, qui portent le nom du même auteur ; la prière d'Eckbert signalée tout à l'heure dans le manuscrit de Lambeth et de nouveau placée sous le patronage de saint Ambroise : « *Meditaciones b. Amb. de passione domini* ». A noter encore dans ce contexte un « traité » sur « les périls des tentations », qu'un réviseur a restitué à Walter Hilton († 1395).

11. OXFORD. Magdalen College *93*, fol. 116r : volume écrit à Sheen, en 1438-1444, pour certaines parties par John Dygoun, « prêtre et cinquième reclus du reclusoire royal près Bethléem » (30).

Recueil varié d'ouvrages théologiques et ascétiques dont les plus notables, de notre point de vue, sont : le traité *De spiritualibus ascensionibus* de Gérard de Zutphen, les trois premiers livres de l'*Imitation*, sous le titre « *De musica ecclesiastica* » (30*), et le « *Manuale*

(29) Mabillon les a exclues de son édition ; mais on les retrouve, moins le début (*Quis dabit capiti meo...*), dans un morceau reproduit par Migne d'après les *Anecdota* de Levis (*P. L.*, CLXXXII, 1133). Caillau a cru bon de les comprendre (« *Liber de compassione B. M. V.* ») dans ses *S. A. Augustini H. ep. sermones inediti*, Paris, 1842, p. 238-241.

(30) Voir les souscriptions des articles nos 29, 33, 35, 37. Cf. H. O. Coxe, *Catalogus codicum manuscriptorum qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur*, t. II, 1852, p. 49-51.

(30*) Article no 37, avec une souscription de John Dygoun dont j'ai repris plusieurs termes. Cette signature, à la fin du livre Ier, est expressément datée : 29 novembre 1438. La notice que Mgr Puyol consacre à cet exemplaire de l'*Imitation* n'est pas exacte (cf. *Descriptions bibliographiques des manuscrits... du livre De Imitatione Christi,* Paris 1898, p. 327); le manuscrit de Magdalen ne comprend que les trois premiers livres, et la date n'est pas « 1433 ». Puyol a pris sans doute ses renseignements dans le vieux catalogue de Bernard. D'autre part, Miss E. Underhill s'exprime trop vaguement quand elle nous assure que « l'Imitation commença de circuler en Angleterre vers le milieu du XVe siècle » (cf. *The Scale of Perfection* by Walter Hilton, Londres, 1923, Introduction, p. XXIX). Dom J. Huyben, spécialiste en la matière, veut bien m'écrire à propos de ce volume (23 août 1925) : « C'est le plus ancien manuscrit anglais de l'*Imitation* que je connaisse. Il trahit nettement son origine hollandaise ; il est précédé immédiatement du *De spiritualibus ascensionibus* de Gérard Zerbolt de Zutphen, ouvrage très rare en Angleterre. Et puis il ne faut pas oublier que les premiers religieux de Sheen sont venus précisément des Pays-Bas. » Mon confrère m'apprend aussi que « les manuscrits de l'*Imitation* du type *Musica ecclesiastica* (type anglais) comprennent les trois premiers livres, dans l'ordre habituel. » M. T. Gambier-Parry m'a écrit aussi que le livre III de Magdalen finissait de première main avec un chapitre qui porte le no 65 (.. *In veritate ambulatis* = III, c. 58, n. 46), et que le dernier chapitre a été ajouté

beati Augustini » ; d'autres textes cependant nous maintiennent dans un milieu anglais, par exemple la lettre de Walter Hilton au futur chartreux de Beauvale, Adam Horsley (31) ; mais de nos *Méditations*, l'on ne donne ici, en fait, que le premier chapitre complété par les dernières lignes du second, sous un titre particulier et avec une finale factice : *Domine deus sp. sanctus — fuget fetorem luxurie* (*ut sic mundatus et sanatus te queram te inueniam tecum habitem et te habeam hic et in eternum amen*).

12. OXFORD. Trinity College *89*, fol. 62v-82r : XVe siècle.

Autre vaste recueil de vingt-et-un articles, parmi lesquels reparaissent nombre d'ouvrages spirituels déjà connus. La série des méditations attribuées à saint Augustin y est comprise presque tout entière (fol. 30v-123), dans l'ordre suivant : les *Soliloques* ; « *Meditationes s. Aug. ad. sp. s.* » : *Deus meus sp. sancte* ; les *Méditations* imprimées (chap. I-IX) ; les autres *Méditations* imprimées « *de dilectione dei* » ; le sermon *De decem chordis*. Viennent aussitôt après : les *Méditations* de Guillaume Rimston, celles de saint Bernard, une *Meditatio* apocryphe de saint Anselme (*Ad insinuandam interioris hominis custodiam*...) ; puis, vers la fin, les fausses *Méditations* de saint Bonaventure « *de passione Iesu Christi* » (32). Nos *Méditations sur le Saint-Esprit*, offrent ceci de particulier, dans ce contexte, qu'elles sont partagées en 55 chapitres sans titres (32*).

par une main beaucoup postérieure, probablement du milieu du XVIIe siècle. On trouvera une liste des manuscrits anglais de l'*Imitation* ainsi qu'une photographie du manuscrit de Magdalen, dans J. E. G. de Montmorency, *Thomas à Kempis. His Age and Book*, Londres 1906, p. XIX sq.) 166-167. Cet auteur discute longuement l'attribution du *De Imitatione* à Walter Hilton (p. 139-169) ; c'est un sujet à peu près vide d'intérêt, mais l'idée de rapporter à Sheen et à Syon (*ib.*, p. 165 sq.) le succès de l'*Imitation* en Angleterre paraît fondée.

(31) Sur cette lettre et ses autres témoins, cf. G. Warner — J. P. Gilson, *Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal and King's Collections*, I, 1921, p. 154 (article *37* du manuscrit *Royal 6. E. III*). — Je dois à l'obligeance de M. T. Gambier-Parry, de la Bibliothèque Bodléienne, des renseignements complémentaires concernant ce manuscrit et le suivant.

(32) Cf. H. O. Coxe, *op. l.*, t. II, p. 36 (dernier article) ; à noter que ce catalogue des manuscrits de Trinity doit avoir eu deux tirages la même année (1852) ; plusieurs exemplaires que j'ai consultés prennent fin avec la description du manuscrit *88*.

(32*) Cette distribution est curieuse et pourrait signifier, comme M. Gambier-Parry me l'a suggéré, que le modèle employé par le copiste n'était pas lui-même divisé en chapitres. En tout cas, ce texte dépend-il premièrement d'un manuscrit dont les *capitula* précédaient le premier chapitre et n'étaient pas repris au cours du développement ; on expli-

13. OXFORD. University College *16*, p. 209-268 : XV[e] siècle ; sûrement d'origine anglaise.

Après les *Soliloques* (33), on retrouve tous les caractères de la rédaction désignée ci-dessus dans la notice n° 2 ; ces deux manuscrits d'Oxford et de Cambridge sont donc en étroite relation.

14. PARIS. Arsenal *412*, fol. 45[r]-111[r] : XIV[e] siècle ; de provenance anglaise, semble-t-il, d'après le contexte.

Au commencement, un calendrier et des litanies, à la fin, indiquent assez clairement que le volume représente des intérêts d'Outre-Manche, ; peut-être vient-il de Cantorbéry ou des environs. Outre des méditations, vraies ou supposées, de saint Bonaventure, de saint Anselme et de saint Bernard, on remarque « *Vna deuota meditacio edita a magistro Uthredo monacho Dunelime* (sic) *sacre pagine professore* » : c'est-à-dire Utred Bolton (1315-1396), bénédictin de Durham et pour un temps prieur de Finchale, qui passa la plus grande partie de sa vie à Oxford, en qualité de professeur (34). Peu de pages après ce morceau, « *Meditacio sancti Aug. de sp. s.* », en 23 chapitres avec titres : *Domine deus sp. sancte.*

15. PARIS. Bibliothèque Nationale *lat. 3638*, fol. 25[r]-44[r] : XV[e] siècle ; ce volume appartenait à Jean d'Orléans, comte d'Angoulême († 1467), dont il porte la signature ; l'origine française serait confirmée par un poème en langue vulgaire (35).

quera de la même façon les autres exemplaires divergents (n[os] 2, 3, 13). A l'égard du sens, ce morcellage extrême, destiné sans doute à faciliter la lecture, est encore moins satisfaisant que les distributions en dix-huit ou en douze chapitres. Par exemple, le premier chapitre de la tradition normale fournit quatre sections et une fraction, celle-ci étant jointe au début du second chapitre. Les sections suivantes chevauchent presque toujours sur les divisions régulières. Les chapitres sur chacun des sept dons donnent lieu de même à un partage arbitraire ; le chapitre XIX (*Sagesse*) fournit à lui seul six sections et un reliquat. En dépit de légers défauts (voir note 51), la division commune en 23 chapitres est la meilleure ; j'incline à la tenir pour authentique.

(33) A savoir une recension en 19 chapitres, qui comprend le texte habituel, un peu modifié à la fin, et les fausses Oraisons X, II, XIV de la collection anselmienne.

(34) Cette *Méditation* inédite commence ainsi : *Domine recogitabo tibi omnes annos meos* ; d'autres exemplaires subsistent, qui portent le même titre (mais plus correctement « *Dunelmensi* ») : Cambridge, Jesus College *41*, et University Library *Gg. IV. 11* ; Londres, B. M. *Harley 5234* ; Oxford, Bodléienne, *Bodley 797*, et Brasenose College *15*.

(35) « *Saint sauueur tres doulz Ihesu crist conceu du saint esperit...* », fol. 47[r]. E. Charavay a publié ces vers dans une notice sur *Jean d'Orléans comte d'Angoulême*, Paris, 1876, p. 11 sq. ; il assure même que le prince en est l'auteur, voire que tout le volume est de sa main. Je ne

Au commencement, des *Méditations* de Pétrarque ; puis celles de saint Augustin qui sont imprimées (chap. I-IX) : « *Meditacio beati Aug. episcopi* ». Ce titre paraît s'appliquer également aux *Méditations* inédites, qui suivent aussitôt sans autre référence et ne portent non plus aucun sous-titre ; *Deus meus sp. sancte.* Plus loin, parmi divers morceaux, on peut noter des « *Meditaciones beati Bernardi* » qui sont celles que j'ai proposé de restituer à Guigues le jeune (36), le traité d'Hugues de Saint-Victor « *De Vanitate mundi* » et des prières de de saint Anselme, pour la plupart authentiques, mais non attribuées dans ce contexte.

16. ROME. Bibliothèque Vaticane *Vrbinas lat. 77*, fol. 100v-101r : XVe siècle (après 1474) ; fonds d'Urbino ; ouvrage italien aux armes du duc Frédéric II.

Collection des sermons de saint Augustin, parmi lesquels a pris place, on ne saurait dire comment, la recension abrégée dont Mai a publié le texte et que j'ai suffisamment décrite plus haut (37) : *Deus meus spiritus sancte.*

17. ROUEN. Bibliothèque de la Ville *671* (A. 454), fol. 295v-303r (38) : XIIIe-XIVe siècle (39) ; provient de Saint-Ouen.

Recueil d'ouvrages divers, entre autres : le *Speculum peccatoris* (anonyme), les *Méditations* dites de saint Bernard, celles de saint Augustin (chap. I-VIII), deux prières authentiques de saint Anselme (*Or. LXXII, Med. II*) ; après le *De miseria humane conditionis* d'Innocent III (cardinal Lothaire) : « *Incipiunt meditaciones beati Anselmi, ut creditur, ad spiritum sanctum de multiplici diuisione VII donorum et de consolatione ineffabili* » (40) : *Deus meus sp. sancte — sed sicut gustui gustabile.* La finale est insolite ; en comparant le texte avec ce-

vois pas qu'on puisse tenir ces deux points pour certains, mais il est possible que le texte des *Méditations sur le Saint-Esprit* ait été recueilli en Angleterre, le comte d'Angoulême ayant servi longtemps d'otage entre les mains des Anglais (de 1412 à 1445).

(36) Série *Bonum mihi* ; cf. *RAM*, 1924, V, p. 70-75.

(37) Voir notes 1 et 2 (et plus loin 65).

(38) Référence contrôlée ; le *Catalogue* imprimé (I, 1886, p. 181) est fautif sur ce point.

(39) C'est la date assignée par M. Omont (*ib.*). Paul Meyer portait le même jugement : « L'écriture paraît du temps de Philippe le Bel » (1285-1314) ; cf. *Bulletin des anciens textes français*, IX, 1883, p. 76. M. Labrosse a bien voulu me le confirmer (2 novembre 1923) : «... Le seul élément de datation est l'écriture, qui ne permet pas de datation absolue, mais semble présenter aussi bien les caractères du début du XIVe que ceux de la fin du XIII. »

(40) Rapprocher le titre du manuscrit de Cambridge (n° 3), qui doit être au point de départ.

lui de la rédaction accoutumée, l'on constate que ces 430 et quelques lignes, qui se poursuivent sans divisions ni titres, ne fournissent qu'une suite d'extraits souvent incohérents, depuis le commencement du chapitre I jusque vers le milieu du chapitre XIX. Cette observation mérite qu'on insiste un peu.

Le manuscrit de Saint-Ouen, pris tel qu'il est, est sans valeur comme témoin matériel de l'opuscule ; mais sa date, la plus ancienne que nous atteignions, est un fait important. Le manuscrit de l'Université de Cambridge (n° 3) qui représente la forme première et complète de cette tradition, censée anselmienne, est lui-même, eu égard à ce patronage et à ses autres particularités, un témoin secondaire. Il ressort donc d'un examen, même superficiel, que tous nos exemplaires dérivent d'un archétype beaucoup plus ancien qu'on ne le croirait tout de suite. L'écrit original est probablement demeuré dans l'oubli quelque temps, fort menacé de disparaître ; puis la fortune sera venue et l'aura relancé, à l'abri de noms illustres, dans un cercle toujours plus étendu de lecteurs. L'histoire de la *Scala claustralium*, petit traité du XIIe siècle qui ne subsiste guère que grâce aux copistes du XVe, est un exemple plus frappant encore des succès soudains et définitifs que peut procurer la pseudonymie. Aux méditations sur l'Esprit-Saint, il a manqué seulement un imprimeur, à la fin du XVe siècle, pour connaître les éclatants succès d'autres ouvrages de piété qui n'en étaient pas beaucoup plus dignes.

18. TRÈVES. Stadtbibliothek *799*, fol. 179-201 : XVe siècle ; provient de Saint-Matthias.

Recueil d'ouvrages de Pierre d'Ailly, Gerson, Jean d'Abbeville, Pierre de Blois ; à la fin, après une lettre adressée à un novice chartreux : « *Med. beati Aug. episcopi de sp. s.* », conformes selon toute apparence à la tradition normale (41) : *Domine deus sp. sancte.*

Ces notes font voir que les *Méditations sur le Saint-Esprit* ont été beaucoup lues et copiées, vers la fin du moyen âge surtout, et que, ayant pris place dans la littérature spirituelle, elles ont voisiné souvent et sans désa-

(41) Cf. Max Keuffer — G. Kentenich, *Beschreibendes Verzeichniss der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier*, VI, 2, 1910, p. 123-125.

vantage avec les autres méditations auxquelles une tradition plus ou moins longue, et dès lors incontestée, avait attaché les noms d'Augustin, d'Ambroise, d'Anselme et de Bernard.

*
* *

L'opuscule est partagé, dans la plupart des manuscrits en vingt-trois chapitres. Cette division, précisée par des titres prolixes et due très probablement à l'écrivain, fixe l'ordre de l'analyse.

On distingue aussi un plan plus général en trois parties. Les douze premiers chapitres sont relatifs à l'Esprit lui-même, c'est-à-dire à sa nature essentielle, ou plutôt, pour parler théologiquement, à sa personne, et aux raisons que le chrétien peut avoir de s'adresser particulièrement à l'Esprit-Saint. Les chapitres suivants (XIII à XIX), consacrés aux sept dons, forment la partie centrale de l'ouvrage et, de fait, équivalent à peu près, quant à l'étendue, aux parties voisines ensemble. Dans les quatre derniers chapitres, l'auteur reprend et complète son invocation à la troisième personne de la Trinité.

Il faut de plus remarquer que le discours garde habituellement l'allure d'une prière directe à l'Esprit (42). Toutefois, l'écrivain fait retour sur lui-même sans transition, de temps à autre, pour s'exhorter et s'exciter. On pourrait dire qu'il joint à la méthode du colloque celle du soliloque. En outre, des considérations d'un caractère neutre sont mêlées souvent au développement, lui donnant alors l'apparence d'une rédaction théologique. Enfin, les textes de l'Écriture interviennent sans cesse, soit expressément cités soit simplement rappelés, pour nourrir la prière. Au total, c'est le ton varié de la méditation, libre et naturelle, non astreinte encore aux systèmes.

Dans l'analyse, afin de mieux faire saisir la suite des idées, j'ai cru préférable de ramener le discours, autant qu'il était possible, au tour indirect ; pour quelques chapi-

(42) Au cours des premiers chapitres, l'auteur emploie plusieurs fois le verbe *alloqui* ; de là, sans doute, le titre factice des manuscrits 3 et 17. A partir du chap. XIII, il reste fidèle au mot *inuocare* et à ses dérivés.

tres seulement, les derniers en particulier, qui sont tout affectifs en dépit des titres, les formes vocatives ont été retenues. Mais il ne faudrait pas s'y tromper ; l'ouvrage est beaucoup plus une prière, — une longue prière, parfois traînante et pénible, — qu'une exposition sereine ou qu'un traité de théologie.

I. (*Appel du pécheur à l'Esprit-saint, en dépit du péché.*) (43) La créature misérable désire de s'adresser à l'Esprit et de le recevoir, pour l'entendre en soi. Mais l'Esprit seul peut mettre l'âme en état de recevoir l'Esprit ; de même que Lui seul peut parler proprement en l'âme, et non pas l'âme, d'elle-même (44).

« Domine deus spiritus sancte, timeo et desidero loqui tibi de te pro me, quia de me non habeo quid loquar de te, nisi tu dederis michi te, ut tibi loquaris pro me in me. Da ergo michi te in principio, dator optime et optimi, quia quantum ad te tu meus es, nec potest aliquid meum esse, nec ego meus ero, nisi postquam tu meus fueris. Esto ergo, esto meus, quia sic ero meus et sic tuus ; si uero non es meus, nichil meum est. Quo ergo emam aut quo comparabo te ? Nullo nisi te. Necesse igitur est ut michi des te, ut tecum possim emere te. Preueni ego te et prepara me ad suspiciendum te, et receptus loquere pro me tibi et audi in me te pro me. Pete michi dona tua a te et da tibi petenti te pro me. Nunc sencio, dulcissime, quod queris a me. — Vnde tibi, misera creatura, tam fatua presumpcio, tam improba egressio ? Quali ceruice principalem offensum tuum, detestabilis offensor, sic alloqueris ? — Audi, benignissime, audi semel et ne irascaris. Vide quo spiritu loquor, quia ego nescio, sed bene sencio quod non loqui non possum. »

(43) Pour les titres, comme pour le reste, je m'en tiens le plus possible à un résumé. Ils commencent, en majorité, par les mots *Quomodo*, *Quod*, *Qualiter*. Voici, par exemple, pour le premier titre, la rédaction de l'auteur : « *Quomodo peccator inuocabit spiritum sanctum humiliter et timide, nec desperet propter multitudinem peccatorum, nec propter eorum paucitatem nimis se eleuet.* »

(44) Il est indispensable de reproduire ce début, qui donne bien le ton de l'ouvrage, ou du moins de ses meilleures parties. Il est certainement inspiré, sinon directement des *Confessions*, du moins de la doctrine de saint Augustin : Dieu seul peut rendre l'âme digne de Dieu, il doit la « prévenir » et préparer ; l'âme n'est qu'impuissance et péché.

Les exemples sont nombreux des miséricordes de l'Esprit envers les hommes : David, Daniel, Madeleine. le bon larron, Pierre, Mathieu, Paul, les autres apôtres, tous pardonnés, favorisés de grâces. Quels encouragements pour recourir à l'esprit avec confiance !

« Recolo quod aliquando adulterum et homicidam tetigisti et psalmistam fecisti, Danielem ydiotam replesti et iudicem senum fecisti, innocentem liberasti... descendisti in timidos, metu Iudeorum inclusos, et emisisti eos, audacissima doctrina inflammatos. Domine sancte, dum hec mente rumino, excitant me sic alloqui te, et scio nunc quia docuisti me sic tibi respondere, et ob hoc in te spero, ad te respiro, ad te confugio. »

Sans doute l'âme qui implore est bien autrement coupable. Mais la miséricorde de l'Esprit est infinie, capable de remettre des milliers de péchés mortels ; elle contrebalance les effets de la justice du Père (45).

«... Scio eciam quod aliquis in suo primo <peccato> mortali decessit prestitus ad mortem, alius post mille milia mortalia peccata commissa reseruatus est tandem decedens predestinatus ad uitam. Et in hiis quid, dulcissime, nisi hinc tua misericordia, illinc dei patris iusticia manifeste apparuit?... »

Aussi bien, la prédestination est un grand mystère.

«... Nec ergo dat certitudinem uite eterne paucitas peccatorum nec desperacionem confert multitudo scelerum. »

C'est au nom de la miséricorde qu'on fait appel à l'Esprit avec assurance, qu'on ose lui parler. Bien plus, c'est elle-même qui pousse à cet appel. Car l'Esprit est toute bonté.

(45) Le passage présente la première expression de cette théologie formaliste qui oppose la justice du Père à la miséricorde de l'Esprit, celle là agissant en quelque sorte pour la damnation, celle-ci au contraire plus favorable et, par conséquent, devant être invoquée par le pécheur. La citation qui suit immédiatement est un autre exemple de la même théologie superficielle et, pour ainsi dire, verbale, où se complaît notre auteur, beaucoup inférieure à sa piété.

« Sed quoniam melior est misericordia super uitas et hoc incomparabiliter, non fatigatur, non afficitur, non minuitur, quamuis multorum misereatur, illam inuoco, illam desidero, illi me adherere bonum est. Da te michi per illam et illam per te. Illa sit michi uia in te et illa sit tibi uia in me. Hec michi dat audaciam alloquendi te. Hec dat michi confidenciam inuocandi te. Hec erigit mentem meam. Hec docet me inuenire te, nec hoc facit sine te, quia hec procedit de te, indiuisibilis a te et in te inuariabilis, tecum idem. Igitur habens ipsam habet te. Nichil ergo peto nisi te, quia *tu es doctor et doctrina* : *medicus et medicina* : *perfector et preparator* : *tu es semen atque sator* : *mentis amor et amator* : *solamen et consolator* : *tu es donum atque dator* : *uita, uite conseruator* : *tu es salus et saluator*. Quid plura ? Tu es quicquid boni est » (46).

II. (*Appel du pécheur à l'Esprit, plutôt qu'au Père ou au Fils.*) L'Esprit est l'extrême refuge, étant la bonté ; il est, par suite, l'espérance du pécheur, étant capable d'opérer sa réformation. Le Père accomplit la justice et le Fils le jugement. C'est la miséricorde de l'Esprit qui sauvera le coupable (47).

«... Sola tua misericordia est quod non sumus dampnati. Ipsa sola nos sustinet expectando, conseruat non dampnando, reuocat non improperando, remittit non iudicando, punit non grauando, graciam confert non repetendo, saluat perseuerando. — Surge ergo et erige te, anima peccatrix ; intende tanto adiutori, toti auxilio tue reformacionis. Vide quia sola ista persona trinitatis indiges ad reformacionem. Iusticia quidem, que opus dei patris est, et iudicium, quod opus filii est, reatu tuo te trahunt ad dampnacionem. Iudicium et iusticiam odit omnis reus, sed solo misericordia pro reo allegat. Ipsa sola nouit parcere citra demeritum et supra meritum reddere. Igitur,

(46) On notera que les mots en italique forment une suite de neuf vers rythmiques, empruntés sans doute à une hymne ou à une prose rythmique ; je n'ai pas retrouvé cette pièce dans les recueils modernes.

(47) On devine que le point de départ de ces médiocres distinctions touchant la Trinité est le passage de S. Jean XVI, 7-11 ; mais il n'y a pas lieu, je crois, d'y reconnaître une sorte de trithéisme, plus ou moins influencé par les doctrines de Gilbert de la Porrée ou par celles de Joachim de Flore. L'auteur n'a rien d'un Joachimite impatient ou mécontent, qui se tourne vers la chimère d'un « évangile éternel. » Son orthodoxie catholique est absolue, comme on le verra bien pour le reste; simplement, il n'est pas théologien, quelque instruit qu'il soit, et se paie de mots.

cum tota rea sis, mens misera, tota indiges hac misericordia ; et quociens tota rea sis, mens misera, tociens indiges hac persona. Et quia iudicium et iusticiam euitare non potes, tanta misericordia oportet hec temperare, ut possis eternum interitum, quem multociens meruisti, euitare. Erige ergo te, tota mens rea... »

C'est donc à la personne de l'Esprit qu'il faut aller ; c'est elle qu'il faut implorer. Le doigt de l'Esprit en effet guérit des sept vices (48).

«... Ponat se ille sanctus digitus in uulnera mea et sanet ea : sedet in eis inflamacionem superbie, eiciat putredinem ire, exprimat uenenum inuidie, resecet carnem mortuam accidie, mitiget dolorem cupiditatis et auaricie, purget superfluitatem gule, et odoriferis unguentis fuget fetorem luxurie. »

III. (*Prière directe à l'Esprit-saint.*) « Esprit-saint, touchez-moi de votre doigt, rendez-moi la santé, faites de mon âme une demeure parfaite, dont vous puissiez être l'hôte et où vous puissiez demeurer seul dans la paix » (49).

(48) Cette série des sept vices ou péchés capitaux (acrostiche SIIAAGL), dont le pape saint Grégoire a, le premier, donné la formule, en faisant de la *superbia* la « racine » de tous les vices et en donnant une place à l'*inuidia*, est celle-là même qui fut acceptée finalement en Occident, depuis le VIIIe siècle jusque vers la fin du XIIe ; voir, par exemple, pour le XIIe siècle, Hugues de Saint-Victor, *De Sacramentis* II, 13, 1 (*P. L.*, CLXXVI, 525 *c* 8 sq., de même *De septenis* c. 2) et l'auteur de la *Summa sententiarum* III, 16 (*ibid.*, 113 *d* 10 sq.). Pierre Lombard et d'autres auteurs présentent une légère variante, la vaine gloire remplaçant l'orgueil (acrostiche VIIAAGL) ; cf. *Sentent.* II, dist. 42, 8 (*P. L.*, CXCI, 753). En dépit de l'ordre suivi par le Maître, dès la première moitié du XIIIe siècle, théologiens et canonistes adoptent le nouveau dicton SALIGIA, plus facile à retenir. Tout ceci dit en général ; cf. O. Zoeckler, *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*, Munich, 1893, p. 40 sq., 55-81. Il y eut quelques attardés, çà et là ; notamment, comme D. H. Dumaine veut bien me l'apprendre, saint Edmond de Cantorbéry (*Speculum ecclesiae* c. 8) et saint Bonaventure lui-même, dans son *Breviloquium*, III, 9 ; comparer aussi Dante, *Purgator.* XVII. Bien plus, l'ancienne série monastique ou orientale (acrostiche GLAITAVS), introduite en Occident par Cassien qui comptait huit vices (la *tristitia* et l'*acedia* étant distinguées), trouve encore des partisans au XIIIe siècle, sous la forme GLAAIIS.

(49) Cette page est l'une des meilleures de l'opuscule. Je la reproduis entièrement.

« Tangat me, spiritus sancte, digitus tuus, scilicet ille qui distillat uinum et oleum et mirram probatissimam. Tangat me digitus tuus, dilectissime domine et, sublata corrupcione, integritatem michi restituere dignetur, ut tu, cum ueneris manere in me, non inuenias me domum peruiam nec saccum perforatum, sed integrum habitaculum, in ueritate fidei fundatum, in certitudine spei erectum, in feruore caritatis completum. Fac me porticum omnibus, aulam ingredientibus et thalamum perseuerantibus. Hospes iocundissime, ueni, ueni. Quamuis non diu desideratus, mane nobiscum, quia, nisi manseris, aduesperascet et inclinabitur dies. Pulsa et aperi tibi. Aperi et nemo claudet. Ingredere et claude post te, et nemo aperiet. In pace enim sunt omnia que possides, et sine te nulla pax. Tu quidem laborantibus requies, preliantibus pax, dolentibus iocunditas, languentibus consolacio, pestiferis temperies, flentibus risus, absconsis lux, dubitantibus dux, timentibus audacia : quid amplius ? Tu es quicquid boni est. »

IV. (*Bonheur de l'âme qui invoque l'Esprit et le retrouve.*) Lutter et pleurer pour posséder l'Esprit est une grande douceur ; c'est une peine qui apporte avec elle le repos. L'Esprit habitait l'âme par le baptême. Qu'il revienne donc en la demeure d'où il a été chassé, où il faisait si bon d'être avec lui. Lui présent de nouveau, tous les maux s'évanouissent.

« Nullus, spiritus sancte, quiescit nisi qui pro te laborat. Pro te pugnans, solus habet pacem. Pro te dolere summa iocunditas est et languere consolacio. Qui pro te pestem sustinet plenus temperie est. Cum flet anima mea post te, tunc bene ridet... Tange, dulcissime, tange animam meam quam creasti, animam quam post lauacrum inhabitasti, et quamuis heu turpiter eiectus es et iniuriose a domo tua propria, ecce misera hospita tua clamat post te, reuocat te. Pessime ei (est) sine te. Reuertere, benignissime, reuertere et miserere misere que te sediciose te expulit a se. Nunc nunc recordatur quam bene ei fuerat prope te. Venerunt enim ei omnia bona pariter per te, et post discessum tuum despoliauerunt eam inimici eius et omnia bona eius que prius ei dedisti asportauerunt, insuper plagas crudelissimas ei imposuerunt et uix semiuiuam reliquerunt. Redi ergo, dulcissime, redi et descende in domum meam, priusquam moriatur fatua hospita tua. Sana eam, domine, et pasce fame morientem, que non habet quod manducet. Vesti eam iterum, quia nuda proiecta est iuxta parietem. Ingredere, dulcedo, ingredere, quia ingressus tuus sanabit me et cibabit me et uestiet me. Nunc uideo, nunc sencio quam male

michi fuit sine te. Vtinam adequetur aspectui affectus. Erubesco, confundor uehementer quod recessisti a me, sed defectus tam graues quos sustineo pro absencia tua compescunt me reuocare te. »

V. (*L'Esprit est la miséricorde substantielle.*) La miséricorde de l'Esprit est toute la confiance du pécheur. Il fait les œuvres de miséricorde et distribue les sept dons selon les besoins. Il déborde en effet de miséricorde, étant la miséricorde substantielle, le lien d'amour du Père et du Fils.

«... Sed ego, te annuente, in misericordia tua sperabo. Illam complectar, in illa confidam. Illa erit protectio mea et sic non timebo quid faciat michi homo. Non potes non facere opera misericordie, quia illa tibi substancialis est. Non tantum plenus es ea, sed habundas supereffluenter ea. De illa supereffluencia facis dona, facis munera, facis data, septiformia quoad recipiencium diuersas necessitates, uniformia tamen quantum ad tui, datoris, idemptitatem, quia illa idem tecum est in substancia, quia, cum conuertis te ad peccatores, nichil in te sentitur nisi misericordia, ad patrem uero et filium ex quibus procedis communicatio, amor et connexio. »

VI (*La bonté de l'Esprit manifeste chez le père de l'enfant prodigue et chez le bon pasteur.*) Le père de l'enfant prodigue agit par bonté, de même le pasteur qui va rechercher la brebis perdue. Dans les deux cas, c'est la miséricorde qui est en jeu, non la justice ni le jugement. L'esprit est en effet ce tendre père qui pardonne et fait fête, ce pasteur très bon qui ramène au bercail.

«... Quid, suauissime, fecit patrem occurrere filio prodigo cum osculis et amplexibus et parare ei conuiuium cum ingenti gaudio? Quid fecit pastorem querere ouem in deserto et reportare inuentam ad gregem in humero? Numquid iudicium et iusticia? Qua iusticia aut quo iudicio reliquit nonaginta nouem in deserto et sequebatur querens unicam errabundam? Quaue iusticia aut quo iudicio debuit filius prodigus habere conuiuia? Non quia pastor quesiuit, sed quia bonus pastor. Non pertinuit ad officium pastorale querere errabundam, cum per pastoris incuriam non recessit a grege ; sed quia bonus fuit, ideo quesiuit. Similiter pater, non quia pater, sed quia pius pater, filio occurrit cum amplexibus et osculis, gratanter eum recipiens. Igitur sola misericordia fuit horum factorum causa. Iusticia uero et iudicium dixissent : Pereat ouis que sua culpa errauit. Similiter di-

xisset pater filio secundum iusticiam : Redde rationem substancie tue quam asportati; alioquin non ingredieris domum paternam. Constat ergo quod sola misericordia auctoritatem prestat hiis factis. Numquid iusticia et iudicio debetur maius gaudium peccatore penitenciam agente aut de nonaginta nouem iustis? Iudicium dicit quod de maiore merito magis gaudendum est. Hoc eciam facit iusticia. Misericordia uero cuius cura de peccatoribus tota est dicit magis esse gaudendum de peccatore. Velocius mouetur uersus centrum, licet non immobilius adhereat summo. Hec est igitur uox tua, mansuete hospes, et sic gaudentes misericordia affecti gaudent, tacti digito amoris sanctissimi. Audi ergo balatum ouis errabunde, uepribus dilaniate, spinis acutissimis percusse. Audi uocem miserande et prodige, et planctum pereuntis fame. O tocius celi benignitas, quanti mercennarii in domo patris mei habundant panibus, postquam ego hic fame perii. O pastoris bonitas, reduc me ad ouile pastoris, ut compleam centenarium numerum ouium. O pietas patris, que iudicium et iusticiam obliuioni tradis, pone me in domo patris mei ad sacrum conuiuium. Ostendat misericordia quod super omnia opera eius est. »

VII (*La vertu de l'Esprit ramène le pécheur du néant à l'être.*) L'âme appartient toute à l'Esprit miséricordieux qui fait disparaître totalement le péché, le réduit à néant, aussi vrai que celui-ci vient du néant. C'est l'Esprit en effet qui garde du néant, qui par miséricorde justifie l'impie d'une manière incomparable. Le Fils a réformé la nature humaine, l'Esprit l'a déifiée au jour de la Pentecôte, a fait de la chair un verbe.

« Tua, spiritus dulcissime, sum tota, quia misera anima; et tu totus meus, quia misericors. Omnia quoque tua mea sunt, ut nichil meorum meum sit; et tua omnia, optime, sint, ut omnia mea nichil sint. Deles peccata a peccatore, non ut alibi sint, sed ut omnino penitus non sint. A nichilo uenerunt in creaturam tuam, ut illam ad suam tenebrarum regionem ducerent; et tu, sanctissime, a solio superexistencie tue et bonitatis infinite in creaturam tuam uenisti, quam creando a nichilo uocasti. Veni et traham (*al.* trahe eam) ad gloriam eternitatis tue. Non preualeat malicia peccati mei aduersus magnitudinem bonitatis tue. Quamuis creatura tua a nichilo euenerit per te, tamen habet esse, et uirtutem protegendi se, ne in nichilum iterum redeat, et uirtutem accedendi ad te, ut in te pacifice permaneat; habet eciam, quod laudabilius est, uirtutem reuertendi a nichilo, si, postquam in esse creacio tua eam stabilierit, ad nichilum redierit. Sed hec uirtus in te uno sola est et tibi propria, scilicet misericordia... Patris quoque infi-

nita potencia uocauit me de non esse ed esse, quasi statuens me in medio inter tuum eternum et gloriosum superesse et inter nichilum et non esse. Filius dei patris dedit michi permanenciam in meo esse. Et tu, sanctissime, cum inclino ad non esse, ad esse uocas me nec ibi permittis me stare ; immo ad supereffluentem bonitatem tuam inuitas me, et quantum in te est ducis me... Propter hoc filius dei, forma diuinitatis equalis patri in deitate, formam nostram, scilicet humanam, accipiens, seipsum quantum potuit exinaniuit, ut formam nostram peccato corruptam reformaret. Tu uero, ut formam nostram reparatam deiformem faceres, homines de te ipso, sub specie ignis in forma lingue in ipsos descendens, mirabiliter repleuisti. Ibi verbum caro factum est humiliter, hic caro uerbum facta dicta est laudabiliter. Ibi deus factus est humanus, hic homo factus est diuinus... »

VIII. (*L'Esprit s'est manifesté sous la forme des langues de feu pour un double enseignement.*) L'esprit est descendu avec les trois propriétés du feu : brûler, chauffer, illuminer. Il consume les péchés. Il donne l'amour ardent et la connaissance intérieure. Il éclaire et permet d'éclairer autrui ; d'où aussi la figure des langues, pour que la charité se répandît. Trois qualités sont requises du prédicateur : la foi, la science et la prophétie ; mais la charité demeure par dessus tout.

« Spiritus dulcissime, in specie ignis descendisti ad concremandum, ad calefaciendum, ad illuminandum, secundum tres naturas ignis et species, que sunt carbo, flamma et lux. Dissoluisti uero alieligena ab unigenis, scilicet uicia a moribus, separando alienigena, congregando unigena... Calefacis uero in flamma, ut uitam haberent amoris et interioris cognicionis ad omnium rerum genera... Illuminas eciam, ita ut non solum ipsi uerumeciam omnes credentes per eos uiderent uiam uite per uerba eorum uehementer ignita et sapore eterne dulcedinis condita. Propter hoc figuram lingue in diuisione graciarum illarum tibi fecisti et illos perfecisti in igne quantum ad eos, in linguis quantum ad alios ut nec ignis sine linguis esset, quia caritas communicans est, nec lingue sine igne, quia caritas proficiens est, sicut ignis intus nitens est... Dulcedo celi, aut da michi ignem tuum aut liga linguam meam ; da michi naturam salamandrinam, ut sit uita mea in tuo igne, et ut nullatenus sine uehementi eius calore canam precipue de te. Efficacis effectus armonie est (es ?). »

IX (*Prière pour obtenir les dons spirituels départis*

aux Apôtres.) Sans doute, on est indigne des dons faits aux Apôtres ; mais, quantité à part, on peut recevoir quelque chose de la qualité de l'Esprit.

« Quid de te loquar, Paraclite ? Iube, et eandem quam habuisti ad undecim congregatos largitatem michi facere digneris, et illam dexteram que dedit eis extra tam copiose michi porrige. Dona illius dextere michi ad possidendum concede. Nunc cognoscis incomparabiliter melius me michi prodesse ; sed nunc sencio quia dicis : Qualis presumpcio et qualis indignacio : aceruus peccaminum, sarcina delictorum parificari petit congregacioni undecim electorum ? — O dulcis benignitas. nunc spero quod non est hec inueccio (*al.* inuencio, conuencio) tua ad denegandum, sed ad effeccius desiderandum. Non est ut a me te auertas, sed ut me magis tibi preparatum ad te conuertas. Obsecro te, domine, non parificari electis Iesu Christi in quantitate tue largitatis, sed in qualitate tue largicionis. Non sum dignus tanto igne nec tanta linguarum uarietate, nec eciam, ut ita dicam, minimo tui dignus sum ; et ideo tuus sum. In te non recipis maius aut minus ; sed, si tuus sum, sencio te secundum maius et minus. Da michi ergo te, quia non audeo rogare nisi te. »

X. (*Sans l'Esprit, on ne peut se présenter au Père ni au Fils.*) Au Fils, le jugement qui condamne ; au Père de même, la justice et ses rigueurs. L'indulgence, en regard du jugement et de la justice, ne peut venir que de l'Esprit. Il faut donc se présenter devant le Père et le Fils sous la garde de l'Esprit ; sinon, c'est la condamnation et la mort. Par le péché mortel, on s'est condamné en face du Père et du Fils. L'Esprit tire de cette prison.

« Si me pono in arbitrio filii dei, quid petam ab eo ? Iudicium ? Non ; sed ut iudicium remittat michi, quia scio quod sentencia iudicii sui usque ad mortem dampnaret me. Si coram deo patre compareo, iusticiam non petam, quia ipsa me penis premeret eternis ; sed peterem ut citra iusticiam puniret me. Ecce tam coram patre quam coram filio remissionem peterem iusticie et iudicii ; et hoc est petere te, quia omnis remissio pertinet ad te. Apparere ergo coram eis sine te nichil aliud esset nisi morti tradere me, quia diceret michi filius statim : Iudicasti inique et ideo iudicaberis ; et pater : Condempnasti inique et ideo condempnaberis, teste Euangelio : Nolite iudicare... Scio quod in omni peccato mortali quod commisi, audiui principem huius mundi qui iudicatus est, nec audiri de iure debet in causa qui iudicatus est ; et adiudicaui ei quod erat Christi, me ipsum scilicet

quem creauit, quem redemit; compdemnaui creaturam innocentem ; me scilicet per lauacrum baptismi innocentem factum in manus inimici tradidi. Et quociens hoc feci, tociens in patrem et filium peccaui iniusticia et iniquitate. Nunc dicis michi, spiritus sanctissime : Consequenter scriptum est : Remittite et remittetur uobis... Tradidi me alienis, qui sine te nolunt me dimittere. Educ ergo me de carcere, et dimittens ego carceratum incarcerator inueniam remissionem in te. Sine illa uero non expedit michi apparere in conspectu patris et filii. »

XI. (*L'Esprit est un, nonobstant la diversité des grâces.*) Le jugement est l'index de la main, la justice le pouce; la miséricorde de l'Esprit est le doigt, le doigt moyen, l'intermédiaire, le salut; ou plutôt il est la main pleine de largesses pour les pauvres, la main qui ne s'appauvrit pas en distribuant ses dons. « L'Esprit du Seigneur » réunit les sept esprits, comme on le sait par Isaïe : sept dons qui permettent de résister à tous les ennemis; en quatre groupes, pour représenter la stabilité dans la vertu. Il y en a pour celui qui débute, pour celui qui progresse, pour celui qui persévère : car il y a trois répartitions possibles : $4+3$, $5+2$, $6+1$.

« Largitor largissime, extende tuam sanctam dexteram que numquam uacua est, que denegare nescit indigenti et petenti dare non cessat. Porrige sanctum medium qui inter duos hinc et inter duos inde mediat digitos, quos per ipsum senciam tactu leni. Si misericordie medium adeptus fuero, asperitatem iudicii indicis aut iusticie pollicis non timebo; similiter, si misericordiam medii teneo, medicum qui custos medii est ad perseueranciam et auricularem qui sordium purgator est per obedienciam precepti tui fauorabiles recipiam coadiutores : hunc ut hostiam, illum ut sacrificium. Extende ergo, dator optime, manum istam omni bono repletam. Ipsa est manus pauperum. Da pauperi tuo, immo ipsi paupertati. Dona illa que pauperem ditant sine defectu; sint munera ista que incircumspectum muniunt et prouehunt. Hee sunt diuicie de quibus dicitur : Gloria et diuicie in domo eius. Hec dona sunt septem spiritus domini de quibus dicitur in Ysaia : Requiescit super eum spiritus domini... Nominatur primo spiritus domini communiter ad omnia dona. In hoc innuitur quod idem spiritus est, quamuis sit graciarum diuisio. Quater postea numeratur ad designandam stabilitatem in uirtute... In quaternario nostra trinitas reformatur... Hec est sacra signacio septenarii secundum suam triplicem composicionem : prima iuuat incipientem bene facere, secunda iuuat proficientem, tercia per-

seuerantem. Nullum preteris, largitor optime. Nullus uacuus recedit a te ; nullus indigens, nullus sine dato, munere uel dono. Das data incipientibus, munera proficientibus, dona perseuerantibus. Da ergo, dator optime, nobis, utinam incipientibus, data tua, quia certe hiis opus habemus. Muni nos munifice muneribus tuis, et dona, benignissime donator, nobis, ut perseueremus, dona manificencie tue. Hec tua sancta gracia est.... »

XII. (*Il n'y a pas de bien que selon le plaisir de l'Esprit.*) Les œuvres de justice ne sont pas cause de notre salut, mais seulement la miséricorde. Tout ce que nous faisons de bien, si petit soit-il, n'est bien que grâce à l'Esprit ; et la miséricorde se confond avec la justice (50).

« Confirma ergo hoc deus quod operatus es in nobis, quia nunc uideo quia non ex operibus iusticie que fecimus nos saluas nos, sed secundum tuam misericordiam... Liberum arbitrium nostrum ad utrumque oppositorum libertatem concedit ; sed, siue bonum siue malum agamus, nisi hoc acceptet tua gracia, inutile permanebit. Nec potest esse de iusticia meritorum gracie quod gracie non est comparabile. Nemini fecit dominus uinee iniuriam, quia cum ultimis misericordiam. Si facio quicquid boni potero, hoc debeo ; si nichil conscius michi fuero, in hoc iustificatus non ero. Vere ergo dicere potero et firmiter confiteri quod sola misericordia tua est quod non sumus consumpti. Numquid ei, domine, qui plura et maiora de genere bonorum fecit, gratiam tuam denegas et ei qui minora et pauciora eam donas ? Dulcissime domine, iudicia tua abyssus multa. Facis quecumque uis, et tua uoluntas tota iusticia plena est, et hoc est quia iustum est ut facias quecumque uis. Tibi ergo soli relinquitur ut quis plura aut pauciora faciat bona, maiora aut minora, quia ista sola dicenda sunt bona que tibi sunt placita... Quid dicam ergo ego, o iusticia ? Iam misericordia tua, domine, iusticia et iusticia tua misericordia est. Iudicatum est et iuste ut facias quecumque uis et quecumque facis iuste facta sunt. Placeant ergo tibi, sanctissime, que facio ; et qualiacumque ista sunt, semper bona et salubria sint et sola que tibi placent. Omnia eciam tibi placent electorum opera ad ostendendam misericordiam tuam, reproborum opera ad iusticiam exercendam. Gloriaris in misericordia et gloriaris in iusticia. Nihil tue uoluntati resistit... Placeat tibi libertas arbitrii mei, scilicet sic placeat ut ad libertatem perducat. Veniant ergo, ueniant illa saluberrima dona et uera dona, quia gratis et mera liberalitate

(50) Chapitre théologique, qui manque de clarté, sur la prédestination et la persévérance.

data, nullius meritis collata. Da michi ea, domine mi, et fac me, dulcissime, tantum habundare in eis quantum defeci sine eis. Sit michi cum eis tanta diuiciarum tuarum copia quanta sine eis michi infuit inopia. Erigant me, perficiant me, permaneant in me. »

XIII. (*Le don de crainte : début de la recherche de Dieu.*) La crainte du Seigneur comprime l'esprit charnel, elle éloigne de la chair, dans le désir qu'on a d'approcher de Dieu. Les autres craintes ne valent rien, et contre la chair ne peuvent pas beaucoup. Qu'elle dirige donc les pas du chrétien, d'une manière constante, dans la voie droite. Les premiers parents ne l'ont pas eue. Le don de crainte est vraiment au point de départ, dans la recherche du fruit de vie : un avant-goût. La suprême bonté de l'Esprit est juste à l'opposé de la fausse douceur du fruit de mort, et c'est elle qui nous libère de cette servitude du mal.

« Aperi manum tuam largam, que replet omne animal benediccione ; idest hominem animaliter uiuentem imples benediccione. Hec est illa dacio que quem uult facit bonum. Animaliter quidem uixi, desideria carnis complens, superflue sumendo nutrimentum, et non secundum anime uegetabilis appetitum, uerum supra naturalem affectum. Donum ergo timoris, quod carnis appetitum cohibet, da. Sis michi larga manus, et confige timore tuo carnes meas, scilicet illam que est secundum speciem cum illa que est secundum materiam, ut, futura formidans pericula, deo approximem cum spe uincendi. Sis michi pes uterque uelox, dexter pro desiderio coniungendi tibi, sinister in desiderio a carne inimica elongandi. Iste uero timor tuus est. Multi uero odiunt approximacionem ad carnalia, sed non pro desiderio approximandi tibi, et ideo timent, sed non timore tuo. Sed rogo, dulcissime, ut in timore tuo, non in timore mundi uel nature, figantur carnes mee. Et hoc, simul quando et quantum caro secundum speciem bene operatur, tunc et tantum caro secundum materiam paciatur. Si enim caro in alio timore figitur, cito labitur. Gressus ergo meos sic dirige secundum eloquium tuum ut pes unus alteri uicissim ad gradiendum succurat seque in terram deprimat, dum alter se eleuat, equaque mensura se unus suspendat et alter se dimittat. Sic enim erit gressus directus, non nimium ad dexteram uel sinistram declinans, cum nec asperitas penitencie terrore suspenditur nec opera misericordie torpore differuntur. Iste timor inicium sapiencie est. Deficiente isto timore, non fugerunt primi parentes a pomo insipido... Da ergo, dator, michi donum timoris, quia nunc aperte uideo, tibi gracias ago, quod ipsa est inicium que-

rendi et acquirendi saporem fructus uite... Hoc est ergo malum quod tibi , summa bonitas, aduersatur falsa benignitas, et apparens dulcedo, quam inimica caro pretendit, adhuc in omni fructu suo uehitur. Ita uelociter transit natura pomi maledicti, fructus uetiti, in omnes fructus terre, quod numquam postea deficere potuit, immo, ut manifestum est, per effectum magis ac magis incenditur, et astricti sumus miserabili lege nature... Ergo, bonitas summa, ab hoc malo nos libera. Tuum uero est. Nichil enim nisi malum seruos facit. Ergo a malo liberari est liber fieri. Liberator optime, ab hac seruitute nos libera, que nimium minuit, et auge in nobis bonum in sanctitate tui spiritus, qui spiritus sanctitatis est, quia nostrorum augmentum spirituum nobis minuit sanctitatem et confert stultam audaciam qua illaqueamur et uincimur. »

XIV. (*Par la piété, on apprend à supporter avec patience l'adversité.*) (51) « La prospérité de ce monde » est conjointe aux voluptés charnelles qui nous rendent malheureux et dont la crainte du Seigneur délivre. Chose méprisable que tous ces attraits prometteurs et trompeurs ! leur véritable nom est « tentations ». Que l'Esprit nous délivre de cette vanité. Pour cela, il nous faut le don de piété : pour supporter l'adversité et ne pas s'attacher à la prospérité. Demandons le regard de piété, c'est à dire pur, détaché, celui qui rend vraiment doux et, par suite, fait posséder la terre.

Il est vrai, le monde menacera de prendre sa revanche. Mais l'esprit de discrétion peut y remédier en donnant un

(51) « La piété » n'est pas exprimée dans le titre, ainsi conçu : « Quod prospera mundi non sunt amplectenda, sed aduersa pacienter toleranda » ; on croirait entendre l'auteur de l'*Imitation*, et certaines parties du développement confirment exactement cette impression. Je me suis demandé parfois si les titres étaient vraiment authentiques ; de temps à autre, ils interrompent curieusement la suite du discours. Mais il est possible que l'écrivain les ait introduits après coup dans sa trame. Quant à ce chapitre même, je pense en avoir résumé les idées principales ; mais je n'ai pas réussi à saisir le développement lui-même, qui est assez long. Il me semble que l'écrivain a voulu marquer trois temps et trois devoirs : 1° fuir le monde (mépriser la prospérité et l'adversité) ; 2° supporter les peines ; 3° être doux envers le prochain : tout cela, grâce au don de piété, principalement aidé de la discrétion ou de la science ; mais les considérations s'enchevêtrent, autant que j'aie pu les discerner.

cœur joyeux et, simplement, l'amour de Dieu, au milieu des peines qui purifient.

Enfin, la patience s'exerce à l'égard d'un troisième trouble, la colère à l'endroit du prochain. Mais, pour cela, il il faut aussi l'esprit de science, nécessaire à la patience et à l'obéissance.

« Igitur, spiritus sanctissime, da nobis spiritus nostri paupertatem in timore tuo cum precedenti a malo liberacione, et a malo liberatos non sinas nos induci in temptacionem. Non enim tantum carnis delicie, uerumeciam mundi prospera seducunt nos quasi quadam associacione conueniencie. Apparent enim mundi prosperitates conueniencia, uelut carnales uoluptates, et temptant ut inducant nos ad amorem earum nimium, aut superflue desiderando aut nimium seruando. Omnis temptacio circa contemptibilia est. Contempni debent que parum prosunt et prodesse promittunt, sed spernunt ; in quibus propter labilitatem pes figi non debet. Despici debent que obsunt aspectui. Quecumque igitur alliciunt ut appetantur contempni debent <et> temptaciones dicuntur. Hec sunt mundi uana. Non inducas nos in hec, quia tuum est abducere ; sed fac nos mites, minus tenentes. Quanto uero minus teneo, horum tanto plus habeo. Ergo auge in nobis bene de dono pietatis, ut minus teneamus. Monent quidem testes tui quod pacienter toleranda sunt aduersa ; ergo a contrariis non nimium amplectenda sunt prospera. In hec testimonia inclina cor meum et non in auariciam. Auerte oculos meos ne uideant uanitatem, ne uideant despicabilia ; sed da oculum pietatis, idest perfecte purgacionis, ut purus actus compaciens in afflictos efficiat nichil michi appropriando quod a remotis natum est. Omne enim tale, cum nimium ingreditur, corrumpit eum in quem ingreditur, quia non de prope te natum est. Ergo sanctissima communicacio, donum pietatis michi concede, cuius proprium est mitem facere et conseruare, et reddere illum cui se tribuit immunem ab omni munere, ut dicere possim cum apostolo, scilicet Petro : Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te... Tangat mundi amatorem, et faciet eius contemptorem. Tangat post mundum currentem, et faciet mundum fugientem. Tangat mundum amplectentem, et faciet sibi mundum crucifigentem. Sed ecce, dulcissime, si me facit spiritus pietatis fugere mundum, ipse michi aduersabitur, se subtrahendo, hominum iniurias suggerendo detractionibus, blasphemiis, scandalis, illusionibus, oppressionibus et ceteris hiis similibus ; nec sic poterit derelinquere me. In hiis flagellis si michi ipsi relinquor, mundus infatuabit me et ad obiurgaciones pro hiis prouocabit me, et sic pena penam per penam inferet. Ergo, domine, qui per aduersa concedis purgari, obliuionem delectacionum flagellis inducentibus,

da michi spiritum discrecionis, ut, per aduersa non obductus, sed ad confessionem tante purgacionis ductus, ipsa complectar animo iocundo, corde paciente et anima non renitente. Aduersitas quidem temporalium precursoris officium assumit in peccatore ad amorem tuum consequenter uenturum. Est adhuc tercium quod uehementer turbat, ira scilicet in proximum, si in aliquo erga me deliquit... Igitur, dator optime, principium huius uie est ad habendum te, spiritum sciencie, ut ego dimittam animo constanti, et deinde ut tu dimittas michi debita saltem penarum eternalium, tercio ne pene mundi aduersantis conturbent me... Sic quidem luctus meus lucidum me faciet et desolacio consolatum. »

XV. (*L'esprit de science fait discerner la lèpre c'est à dire le mal.*) La science guide sûrement dans la voie de la pénitence. Job, Moïse, David l'ont suivie. L'ennemi du genre humain redoute cet esprit et livre bataille pour le vaincre. Mais le pain supersubstantiel, qui est l'Eucharistie, donne la force de résister à l'adversaire redoutable (52).

« Da michi ergo te, spiritum sciencie, ad discernendum inter lepram et lepram, et quid lepra et quid non lepra ledat, quid praue et quid peruerse. Hunc spiritum da michi, optime, optare et optinere. Iste est uita penitencium. Hunc precepit precipue redemptor miserorum custodire et secundum hunc uiuere. Iste ad preterita facit memoratum, ad futura cautum, ad presencia cirscumspectum. Iste elicit mel de petra et oleum de saxo durissimo. De aduersis facit prosperitatem, de penis delectacionem, de peccatis expedicionem. Hunc sencio michi tam necessarium quam bonum. Iste est lucerna in uiis tuis, domine... Hunc michi da, dulcissime, quia sine eo michi non est salus. Sed ecce, cum cernit inimicus, humano generi contrarius, quod ei non resistitur, uincere sperat et bellum nouum aggreditur ; excitat ad elacionem, inuitat ad uindictam, prouocat ad contemptum, ad uictoriam animat, ut nos saltem sic uincat ; predicat accidiam ; promittit fortitudinem, sed soluit debilitatem. Contra hunc aduersarium, dulcissime, da nobis panem supersubstancialem qui, ultimus inter omnes substancias, factus est per uerbi diuini unionem super omnes substancias, omnibus dans uirtutem potenter substandi et fortiter resistendi. »

XVI. (*L'esprit de force que donne le pain de vie permet de résister aux tentations.*) Le pain du ciel qui est

(52) Trop bref chapitre, mais dont le sujet est anticipé dans le chapitre précédent.

le Verbe de Dieu est une nourriture grâce à laquelle on obtient la vraie force. Cet esprit de force restitue l'immortalité perdue par Adam et rassasie. Le Christ l'a donné à ses disciples, en leur donnant le pouvoir d'écraser les scorpions. Le pain et l'esprit vont ensemble ; c'est un viatique de chaque jour qui permet de combattre et de vaincre, qui fournit une armure complète à savoir : la cuirasse de la justice, le bouclier triangulaire de la foi (dont les trois termes sont déité, incarnation, sacrements), le casque du salut, le glaive de la parole, la ceinture de chasteté, les chaussures de la pureté. L'esprit de force fait un vrai soldat de l'Église militante : cinq armes de défense, une d'attaque. On est muni comme saint Pierre parmi ses chaînes. Grâce à l'ange, on sort de prison, on est sous la protection de l'Esprit (53).

« Da ergo nobis, domine, multociens per hunc aduersarium debilitatis esurire cibum, non Ade ueteris qui genus nostrum exterminauit, sed noui Ade, serpentis enei, fructus uite : panem qui de celo descendit, uerbum scilicet dei in quo uiuit homo. In hoc cibo est fortitudo uera, que spiritus tuus est, contra hunc inimicum ; qui, si nobis eum dederis, restituet nos ad immortalitem quam Adam habuisset, si de ligno uetito non gustasset, et dabit nobis saturitatem, si hic esurimus iustitiam. Vita quidem nostra in solo pane non est, sed magis mors et corrupcio. Ad hunc spiritum habendum animauit Christus suos nouos milites... Igitur hunc panem cum hoc spiritu et spiritum cum pane nobis porrige, pater piissime, spiritus sancte, quia noster aduersator contra nos bella mouere per uarias temptaciones non cessat, quia de genere peccancium in paradiso sumus. Sine isto ergo, domine, esse non possumus per momentum, cum nec cedere esset expediens nec fugere conueniens. Cotidianum ergo panem cum suo cotidiano spiritu nobis concede, panem qui confirmat cor hominis, optimum uiaticum uiatoribus, granum frumenti quod gratum facit omnem fruentem se, si digne tamen. Dignum autem quispiam non faciet, nisi qui igne diues est. Hic est spiritus fortitudinis. O quanto animo amplectendus est iste spiritus tuus, sanctissima spiracio, hic eciam spirituum meorum iocunditas et robur. Hic uincit in me pro me et sine me, quia dat michi meritum sue uictorie... O beatissima uirtus, fortitudo maxima cui non est resistere, uide fragilitatem meam. Tegat lorica iusticie omnia membra mea ; adaptet ipsa ad opera iusticie, cum sint prona ad

(53) A l'inverse du précédent, ce développement est très prolixe et abonde en répétitions.

dampnandum, nisi fortitudo tua informet ea, nec citra condignum remunerentur... Sint lumbi mei succinti in *caritate* (? castitate), ne uentus Aquilo interponat se michi et uesti mee operum meorum... Det michi calciamenta pedibus meis, ne affectus mei terram tangant... Appendat circa collum meum scutum fidei, illam scilicet triangularem credulitatem, ex triplici genere articulorum procedentem, quod est scilicet circa diuinitatem deitatis, circa incarnacionem redemptoris et circa sacramenta reparacionis... Accedat adhuc, deus meus, et galeam capiti meo imponat, omnes sensus meos muniat et saluet, ne inficiantur uel in aliquo decipiantur. Porrigat michi protector meus gladium uerbi dei, armaturam impeticionis, quo principem tenebrarum possim inuadere... Det michi magnanimitatem in lorica, fiduciam in scuto, in galea securitatem, in gladio constanciam. Fac me tibi nouum militem, quia sine milicia non ero de tua familia militantis ecclesiae... Hec sunt arma artancia malos ; sine hiis nulli est pax, nulli est salus ; nec tantum artant unum malum, sed omnes. Succinctorium uero et calciamenta contra carnem sunt... Patet itaque, mansuetissime domine, quod hec arma tua sunt. Quinque sunt genera armorum defensionis et unum solum armorum impeticionis. Hiis armis tuis, mitissime, armauit angelus tuus Petrum inermem, dormienten inter duos milites, uinctum cathenis duabus... O liberator captiuorum, quociens me cepit Herodes, quociens me incarceraui... Quotiens inter duos milites, scilicet concupiscencie et cupiditatis, dormiui. Quociens, uinctis manibus et pedibus, cingulo continencie et calciamentis dilectionis et timoris nudus, sine bonis operibus dormiui et pernoctaui. O ipsa pietas, o compassio, mitte angelum tunm ad me, percuciat latus meum uirga tua... Presta michi ducatum angeli tui... Veniat ille spiritus fortitudinis tue, carcerem aperiat, uincula dirumpat... O quam tutum est sub custodia et protectione huius tui spiritus sancti permanere. Mane ergo nobiscum, protector noster, liberator noster. Te quidem adiutore, possumus reconsiliari de<i>formitati nostre et restitui reformacioni per conformitatem uoluntatis, potencie et nominis nostri ad uoluntatem, potestatem et sapienciam diuinam, et hoc tua gracia prestante, operante et conseruante. »

XVII. (*L'esprit de conseil est dit l'esprit « principal ».*) L'esprit de conseil adapte au vouloir divin ; il initie à tout bien, comme l'esprit de force tire de tout mal. C'est l'esprit « principal », qui instruit de ce qui plaît à Dieu. A quoi servent les quatre premiers dons, dont le propre est de délivrer du mal, si l'on ne fait le bien qui rend agréable à Dieu ? Qu'il vienne donc cet esprit de conseil qui enseigne la volonté de Dieu, ce qu'il faut faire ; qui révèle les secrets. Car, avant

tout, il faut plaire à Dieu. Sans doute, la volonté irrésistible de Dieu s'accomplit toujours; mais, si sa miséricorde n'aboutit pas, c'est sa justice qui triomphe. Que n'a-t-on le simplicité de la colombe, pour se laisser nourrir et réchauffer ? Puissions-nous comprendre la simplicité de la colombe céleste et nous laisser conduire par elle.

« Descendat igitur gracia tua, que meam uoluntatem uoluntati diuine subici, sequi et obedire facit : ille spiritus consilii qui soli illi uelle meum preparet et adaptet, ut penitus sibi ipsi renunciet. Doce me facere voluntatem tuam, domine, quia deus meus es tu. Hic est spiritus principalis, quia, sicut spiritus fortitudinis principaliter ab omni malo liberat, ita spiritus iste in omni bono nos iniciat. Ex uoluntate enim est quicquid in nobis boni est, similiter et mali. Igitur spiritu principali confirma me, ut tua uoluntas fiat, non mea. Quicquid enim egero mors michi est, nisi tue sit acceptum uoluntati. Quod enim ei placet super omnem racionem et iusticiam mei est... Tibi ergo supplico, piissima, rectissima voluntas, obsecro te per te ipsum, quia nichil melius est te, adiuro te ut tibi placeat quod facio, quod uolo, quod opto, et mitte michi spiritum consilii, qui tuam nouit uoluntatem, et doceat me quid tibi placet. Quid michi proderit a malo eripi per spiritum timoris, pietatis, sciencie et fortitudinis, nisi tibi placuerit bonum quod facio ? Alioquin bonus non ero. Proh dolor, hic est tremor discuciens, timor concuciens ; hic solum sufficit ad tocius huius uite misere gemitum et ad continuum lamentum. O quam necesse est nobis ut sit hic uoluntas benigna. Veni ergo, ueni spiritus consilii, qui nosti secreta mentis diuine. Solus hanc uoluntatem intueris. Veni et da misere creature tue consilium quid agendum ei sit... Sic reuela ut placeant uoluntati tue que facio et michi prosint. Scio quidem quia omnia quecumque uoluit fecit tua uoluntas. Voluit ergo nos congregare sub alas, quemadmodum gallina congregat pullos suos et noluimus. Numquid nostra sue poterit resistere voluntati ? Non. Voluit nos de sua misericordia congregare, sed noluimus congregari et hoc uoluit de sua iusticia. Sic nos uoluit congregare et nos noluit congregari. Congregauit ergo nos, quia fecit quod uoluit et nos non eramus congregati. Sic uoco **N** et tamen **N** non est uocatus, et possum uelle uocare et simul uelle non uocari. Sic enim in uoluntate tua cuncta sunt posita, ut uel uelis me congregare uel non uelis me congregari sub alis tuis. Tuum est. Si essem tibi familiaris, scio quia alis tuis regeres me et aleres me calore pectoris tui, columba simplicissima, dissimulans peccata hominum. Sed proh dolor, columbinos oculos non habeo, sed multiplicitatem peccaminum. Tu tamen columba lumbos colens tuorum cultu spirituali, istum in me potes, si uis, uiuificare calorem.

Reuoca pullum tuum, qui se a nido tuo proiecit, alarum tuarum alitum spreuit. O pia simplicitas, explica peccata mea. Tanti enim ponderis sunt quod uolare non possum ad te... Ergo sic nos produc, columba celorum, in simplicitate sancta et fac nos uolare post te, omnibus animi motibus te sequentes, perfecte tibi obedientes, carnalem uoluntatem spirituali penitus alligantes, ut nichil caro delectacione querat uel appetat, nisi quod a regione racionis ei fuerit concessum et prout racio didicerit a consiliario suo fore permittendum. Det ipse spiritus familiaris anime uoluntati eius uirtutem amandi amorem tuum et perducat eam ad ipsum amorem, qui tu es. »

XVIII. (*L'esprit d'intelligence est accordé aux petits et aux humbles.*) Que l'Esprit vienne diriger la créature, soumettre son pouvoir d'action au pouvoir divin. « *Regere* » est en relation avec « *legere* ». « L'intelligence » fait voir la fragilité et l'impuissance de l'homme et lui donne le désir d'être régi. L'esprit d'intelligence fait voir qu'il vaut mieux être régi par un supérieur que régir ce qui est inférieur. Etre régi par le roi, c'est régir, c'est régner soi-même. Que l'Esprit vienne donc et qu'il montre la volonté royale ; qu'il donne de scruter la loi qui garde du mal et conduit à la vie. Purifiée, l'intelligence voit la face du Père ; elle a la vision de Dieu.

« Preueniat me spiritus tuus ille qui meam potentiam, que ad utrumlibet est, illam potenciam que deitatis tue est faciat imitari. Regat meam illa potestas, sic scilicet rem agendo in illam ut sit de regis regimine et ipsius regno, ut regi ad nutum subiciar, non querens regere, sed regi. Male quidem scit regere qui non nouit legere. Si enim bene scirem intus legere, uiderem utique me tam fragilem et tanta inpotencia preditum quod mallem pocius regi. Veniat ergo ista tua gracia que spiritus intellectus recte dici potest, et doceat me sic intus legere ut non queram regiminis dignitatem, sed seruitutem, et ut desiderio desiderem ab ipso regi qui regi non indiget In se quidem legens non inuenietur indigens regimine... Mitte michi intellectum tuum, domine paraclite, et doceat ipse intellectum meum, et informet eum, ut non declinet deorsum, sed sursum unde uenit ; erigat intuitum et sic uidebit quod melius est ei regi a superiore quam regere quod inferius est. Quod cum uidebit, clamabit : Adueniat regnum, ad me ueniat ut nutui regis paream. Veniat intellectus bonus : omnibus facientibus eum laudacio eius, manet in seculum seculi, quia per ipsum regi regere est. Non enim obediunt michi qui michi subiciuntur, nisi postquam cognouerint quod ille rector supremus erexit me. Tunc

enim uirtute sue potencie michi subicientur ad nutum, quia tanto regi seruire regnare est. Veniat igitur et cor meum emundet, ut, penitencie undis mundatum a sordibus, habeat oculos lumine plenos ad intuendam regiam uoluntatem, sicut oculos ancille in manibus domine sue... Ipsius igitur spiritus intellectus est ut, cum ipsum michi dederis, faciat me legem tuam scrutari, que ad hoc tantum est ut uitetur letale. Iustis quidem nulla lex ponitur; sed ipsi custodiunt eam in toto corde, ne ipsa urgeatur. Nec eciam legis semite in quibus firmantur mandata tua iustis ponuntur. Lex quidem in prohibitionibus ueteris testamenti est, ut non occidas. Semite quippe legis huius uie generalis sunt: Non irascaris fratri tuo, non dicas ei racha per contemptum uel indignacionem, non dicas fatue per conuicia. Primum quidem iudicium meretur, secundum consilium idest iudicii confirmacionem, et tercium pene collacionem. In hiis semitis mandatorum tuarum deduc me, quia desideraui ipsas. Compendiose enim sunt et ducunt ad uitam quam quicumque ingreditur has uidebit, et propter hoc mundicia cordis huius intellectus disposicio est et effectus eius uisio dei... Paruulis enim qui paruitatem uolunt et nolunt superesse das intellectum istum. Hunc in medio discipulorum suorum statuit bonus magister, qui contendebant preesse, dicens: Nisi efficiamini sicut paruulus iste, non intrabitis in regnum celorum; angeli quidem paruulorum semper uident faciem patris mei. — Hec est illa facies patris quam uident semper in se. Vident eciam quia eorum angeli nunciant semper paruulis uisionem supernam, cuius sunt participes et perceptibiles quia mundi corde. Sanctissime, scilicet spiritus intellectus, fac nos paruulos per pacienciam, mundos corde per intelligenciam, ut fruamur uisione diuina per sanctam contemplacionem.»

XIX. (*L'esprit de sagesse donne la connaissance de la Trinité incréée et unit directement la créature au Créateur.*) La perfection de tous les esprits, c'est celui qui donne la connaissance suprême, appareille la créature à la Trinité incréée et procure ainsi la pleine jouissance. Car la sagesse donne la connaissance, comme l'intelligence donne une « louange » durable et le conseil la fruition. La trinité créée est faite pour ressembler à la Trinité incréée. C'est ce qu'on paraît ne plus comprendre. Faute de la sagesse, on n'a pas le sens intime de l'union avec Dieu, de son immanence, de son action universelle. On regarde comme Lucifer vers les choses inférieures, non vers le principe. Que cet esprit élève donc nos yeux vers la vérité de Dieu, vers sa réalité. A Lui seul la gloire; le bien qui est en nous vient de Lui. La bonté n'est pas plus à l'homme que la rougeur

ou la pâleur, ou que son nom même. Il a tout reçu. Le don suprême, c'est par conséquent de se tourner vers Dieu. Il donne une saveur qui vient de Dieu ; d'où son nom de sagesse. Il unit à Dieu sans intermédiaire, d'une manière inconnue ; il est la dernière progression, à condition que l'homme ne s'attribue rien en propre, c'est à dire ne se sépare pas de Dieu : sagesse selon Dieu, non selon l'homme, révélée aux petits, aux vrais humbles qui ne sont pas sages à leurs propres yeux.

« Restat adhuc ultimus et omnium spirituum tuorum perfectio, sanctissimus spiritus, ille scilicet spiritus qui nos deiformitati filii restituit. Hic est superne cognicionis largitor. Hic dat uirtutem comparandi imaginen nostram creatam ad increatam trinitatem et inueniendi in ea omnis delectabilitatis dulcorem. Per istum dabitur nobis cognicio, sicut per spiritum intellectus laudacio que manet in seculum seculi et sicut per spiritum consilii fruicio. O si frequenter et multum nostram creatam trinitatem ad illam gloriosam et increatam trinitatem, ad cuius similitudinem et iuxta cuius imaginem nostra facta est, compararemus ; tunc illam, sine qua nec per momentum nostra staret, toto eo quod sumus diligeremus, illam infinite extollendo tantumque nostram deprimendo... Et cur ergo non in omnibus est laudatus deus ? Quia nondum recesserunt oculi Luciferi, qui, ad inferiora respicientes, non se eleuauerunt, sed, penitus uersus centrum terre defixi, non se erexerunt usque ad principium. Eleua, clementissime, oculos nostros ad ueritatem tuam, ut intueamur quia tu solus facis quicquid fit. Tibi inde soli gloria, tibi laus, tibi graciarum actio. Si quicquam per me facis, hoc est a te, non per me. Sic tibi placuit, si per me non facis quid ad me. Scio, domine, ueraciter, quod, si intime conspicio te, in me, quamdiu durat hec inspectio, uideo aperte quod nichil boni est a me. Quid boni aut quantum tuli mecum a nichilo, quando inde ad esse uocasti me ? Quantum inde tuli, tantum michi proprium est. Ibi constat nichil quid boni est, ubi nichil boni bonum sit. Si ergo dico quod bonus sum, dico quod nichil boni bonus sum. Hoc autem erit non bonum. Tu ergo solus bonus es et optimitas bonitatis ; et si dici debet bonum quod ex tua bonitate in me relinquitur, quid est hoc nisi tue bonitatis uestigium ? Et hec non permanet per momentum, nisi tua bonitate retinente eam super radicem nichili. Quod autem de se permanens non est, nomine dignum non est ; sicut uox que non permanet non habet nomen quo nominetur nisi se ipsam ; ipsa quidem suum nomen est et transit... Siue ergo intelligam nomine boni possibilitatem declinacionis liberi arbitrii ad alterutram parcium, siue graciam que me conuertit ad meliorem partem opposi-

torum possibilium fieri, siue ipsam tuam diuinam illuminacionem que increata est formantem opera mea et informantem que melioris sunt partis liberi arbitrii, cum ea acceptet, nichil horum meum est. Omnia uero hec michi dedisti et esse eciam, quod ante hec est. Quid ergo hic habeo quod non accepi... Da michi ergo, domine, hoc donum perfectionis summe, ut sit conuersa facies mea ad te, in quo nichil est inconueniens. Confiteor perfecte affectu intimo quod omne bonum meum a te est, quia hec confessio riuum saporis educit a te. Vnde merito sapiencia appellatur. Sencio, dulcissime, quod spiritus iste occulta habet secreta, et hominibus incognita et incerta. Iungit enim creaturam cum creatore sine medio, non sicut uisibile uisui per lucidum, nec sicut audibile auditui aut odorabile odoratui per aerem medium ; sed sicut gustum gustabile per tactum immutat, informat et perficit. Incerta ergo et occulta huius sapiencie manifesta michi. Fac me hoc spiritu que sursum sunt querere, non que super terram. Quam magna multitudo dulcedinis tue quam abscondisti timentibus te. Circa timentes enim sapienciam istam inicias et ad utilitatem eorum hec abscondisti aut eis, scilicet timentibus, quia non ulterius progressi sunt abscondisti ; sed tamen si a timore in pietatem, a pietate in scienciam, a sciencia in fortitudinem, dehinc, si per consilium in intellectum fuerint progressi, tunc eis perficies ; et hoc est quod dicit psalmista : Perfecisti eis qui sperant in te... Quantus ero, quando spiritus sapiencie in tantum me huic dulcedini aptauerit quod michi conueniens erit. Sola quoque humilitas aptat hominem. Cum enim homo nichil sibi uendicat proprium, tu totum ipsum tibi assumis in tuum et tibi coniungis ut in unum. Sed si quis aliquid proprium sibi uendicat, quasi se separans a te, et tua ad se trahit ut sua, tu te separas et ipsum sibi per se relinquis. Tunc male ei erit et hoc est illud : Qui se humiliat exaltabitur et qui se exaltat humiliabitur. Ergo tibi coniungi est humiliari. Hec sunt secreta que a sapientibus abscondisti et paruulis reserasti. Qui enim sapientes in oculis suis sunt, hii saporis huius dulcedinem non senciunt, sed ignorant, et sic sapientes non sunt. Omnis enim sapiencia a domino deo est et erit et fuit ante eum... Fac igitur me, domine, unum de paruulis tuis, unum de pueris tuis. Disciplinam tuam doce me diligere, intelligere, retinere et in usus tibi placitos emittere. »

XX. — (*On invoque l'Esprit en invoquant le Père, le Fils et les saints.*) On invoque l'Esprit, quand on invoque soit le Père soit le Fils, puisqu'il est un même Dieu avec eux. Mais le Père, c'est la justice; le Fils, c'est le jugement. On invoque avec plus de confiance l'Esprit, lequel n'est que miséricorde, n'ayant rien à faire avec la justice ni avec

le jugement. L'Esprit est ainsi le refuge des malheureux. Si l'on invoque un saint, c'est aussi que l'Esprit est en ce saint. C'est pourquoi il faut se confier à l'Esprit seul, « premièrement et proprement, avant tout et principalement ». Partout il est dit de l'Esprit qu'il est miséricordieux, amour bienfaisant, plénitude de grâce. Aussi bien, à quoi servirait sa miséricorde, s'il n'y avait des pécheurs pour la recevoir ? Il est vrai que les œuvres de la Trinité sont indivises et que la miséricorde ne peut s'exercer que justement. On n'y saurait contredire ; mais c'est à l'Esprit de faire miséricorde à ceux qui demandent miséricorde, comme il appartient au Fils de juger et au Père d'exercer la justice. Alors la miséricorde de l'Esprit tempère la justice et le jugement, pour le salut du pécheur. Il est l'amour du Père et du Fils ; par lui, toute créature devient digne d'amour et et de salut. Personne n'est si mauvais qu'il ne puisse être sauvé et justifié par lui, l'Esprit étant « l'aumônier de la Trinité », le trésorier des richesses célestes.

« Dulcissime doctor, spiritus sancte, tota spes salutis mee, doce me facere uoluntatem tuam, quia deus meus es tu. Si deum patrem inuoco, in ipso quero te. Si filium patris precibus qualibuscumque interpello, te in ipso excito, quia tu idem es deus in substancia cum patre et filio, qui ab eis processisti. Sed cum te in patre quero, iusticiam eius, cum qua ibi est tua misericordia, timeo. Si te in eius filio exoro, iudicium eius excitare metuo. Propter hoc te in tua persona audacius inuoco, que sola misericordia plena est. Si quid inde extrahere potero quod pura misericordia sit, certus ero ; et scis quia sola hac indigeo... Ad te igitur sicut ad summum et primum refugium miserorum confugio ; in te et ad te me proicio ; tibi soli me commendo ; et si quem sanctorum pro me rogauero, hoc facio, quia in ipso te esse credo. Nullus michi poterit interesse subsidio, nisi secundum quod tua inerit ei sanctitatis perfectio. Igitur tibi soli primo et proprie, maxime et principaliter me committo... Dicis michi forte, domine : Indiuisa sunt opera trinitatis ; si alicuius miseri misereor, iuste et recte misereri oportet. — Dulcissime, non indigneris si adhuc loquor. Tuum est misereri petentibus misericordiam. Si peto iudicium, filii est iudicare ; si deum patrem, in quantum pater est, inuoco, eius est iusticiam tribuere ; et si misericordiam sine iusticia et iudicio nullatenus habere potero a te, michi concedi omnibus modis rogo ut, quia ad te confugio, temperet in tantum tua sancta misericordia iusticiam et iudicium, ut eternus me nequaquam comprehendat interitus... Tu

es amor patris et filius... Non est tam malus quem non possis iustificare nec tam maledictus quem non possis saluare. Propter hoc tibi sacra dona conceduntur ut pauperibus erogentur. Illa sunt signa eterne cene. Tu es trinitatis elemosinarius, tu diuiciarum celestium thesaurarius. Veni de palacio regio, uide paupertatem meam. »

XXI. (*Dépourvu de tout, on peut demander miséricorde à l'Esprit, dont la nature est d'être miséricordieux.*) « Très doux Esprit, vous voyez ma pauvreté et ma misère. Venez donc habiter en moi, très miséricordieux. Revêtez-moi, récréez-moi, enivrez-moi, guérissez-moi, rendez-moi tous les bons offices, puisque votre vertu naturelle est d'être miséricordieux et que je suis moi-même trois fois misérable : au titre de la douleur, laquelle est double — celle de la prison et celle de l'infirmité ; au titre de la honte; au titre du besoin. Je suis en effet le malade de Jéricho, et encore l'enfant prodigue. »

« Da michi signum cene tue, signum mansionis perpetue. Hoc michi sufficit hic ad sustentacionem et tecum ad eternam refectionem. Veni, dulcissime ; veni, misericordissime. Vide pauperrimum ; vide miserrimum. Aspice nudum. Prospice fame morientem, siti tabescentem. Vide deuiacione periclitantem, uide infirmitate deficientem, uide incarceracione torpentem, uide mortuum sine sepultura fetentem. Que maior poterit esse miseria ? Fac ergo, misericordissime, cuius est proprium et naturale misereri, cum hac tua miserrima creatura tuam misericordiam. Vesti me, uestitor competentissime, te ipso, scilicet ueste honestissima, ne sine ueste nuptiali inueniar. Refice me te ipso, copiosissime refector, sapidissima refectione. Inebria me musto tuo iocundissimo, calice uini meri sine mixto. Sis michi hospicium protectionis et hosp es pacificencie. Cura uulnera et infirmitates meas tua medicina, medicorum optime. Visita incarceratum, redime eum, solue uincula eius, liberator clementissime. Mortem nostram sepeli et tege fetorem immundicie nostre. Monstra igitur, qui misericors es naturali uirtute, quod miserator sis opere. Ostende in pauperrimo copiam diuiciarum tuarum. Vide, piissime, afflictionem meam. Crucior quoque dolore duplici, carceris scilicet et infirmitatis. Carcer Petri coartat me et cohercet. Septemplici infirmitate laboro, septem plagarum imposicione gemo. Erubescencia duplici confundor, nuditatis et peregrinacionis. Duplici tabescencia langueo, famis et sitis. Ecce, miserator, triplex miseria doloris, erubescencie et tabescencie. Respice, optime Samaritane, in lapsum a Ierusalem in Iericho, uide spoliatum oculis misericordie. Occurre, piissime pater, filio tuo prodigo, qui

fame sitique fere periit. Da ei uitulum tuum saginatum, ut pascatur fame moriens ».

XXII. (*Au souffle de l'Esprit, tout mal disparaîtra ; s'Il ne faisait pas miséricorde, il faudrait qu'Il adressât à plus miséricordieux que Lui !*) « Entendez d'ailleurs la mère de Jésus que vous aimez. Ramenez-moi, bon pasteur ; guérissez-moi, bon médecin ; soufflez sur moi. Ou bien alors, envoyez-moi quelqu'autre qui ait pitié de moi davantage. Mais la colombe simple et douce qui s'est montrée au baptême du fils de Dieu, n'est-elle pas l'image de l'Esprit ? C'est de cette colombe que j'ai besoin, de l'abri de ses ailes, de son nid, du rameau d'olivier verdoyant. Très sainte colombe, effacez mes méfaits ».

« Audi eciam matrem Iesu Christi, quam tam excellenter diligis, que dicit tibi pro me : Vinum non habet. Da michi pro amore illius gloriose compacientis saltem unam guttam uini apostolorum tuorum aut unam buccellam aque petre deserti. Reduc me, pastor peruigil, custodiens uigilias noctis super gregem tuum ; reduc me ouem misermiman ad ouile tuum. Suscipe me cum grege tuo in ista tua beata habitacione ; festina, quia aduena sum et peregrinus. Visita infirmum tuum, optime medice. Vide infirmitates meas interiores, uide uulnera mea exteriora. Affer tecum ad infirmitatem delendam salutare tuum, quod uerbo et tactu omnia curat. Affer uinum et oleum contra uulnera. Vide cecum, claudum et aridum, iuxta piscinam in grabato suo iacentem. Vide oculo tuo medicinali ydropicum, demoniacum, febricitantem, paraliticum, miserabilem leprosum effluentem. Aspira michi, dulcissime, et omnia ista recedent a me. Separa a me hec et sepeli ea, ne michi uel aliis amplius noceant. Tu, cum sis effluencium sistencia, leprosorum mundicia, insensibilium sensus, paraliticorum uita, febricitancium temperies, demoniacorum liberacio, ydropicorum sedacio, ad quem nisi ad te pro salute clamabo ? Aut ergo miserere tam oppressi, aut mitte me ad alium ad quem pertineat magis misereri. Tibi quidem proprium est misereri, eciam innatum ; et propter hoc in filium dei descendisti in columbe specie ad baptismum, ut scilicet ostenderes mundo quod in simplicitate et mansuetudine debuit renatos lauacro tractare. Hac columba indigeo, hanc michi necessariam sencio. Hec me uestiat tegmine alarum suarum. Hec michi cibum rostro suo ferat. Potum de gutture suo michi tribuat. Hec me in nidum suscipiat. Hec uirentis oliue ramum, oleis plenum, ad medendum deferat. Hec pro me offeratur in redempcione a carcere. Hec scelera mea quare incarceror deorsum pellat ut non uisa non detineant me. Sic

ergo incipe, sanctissima columba ; dele facinora quibus incarceror. Educ me de carcere ; eductum duc tecum in domum tuam ; adductum cura ab omnibus uulneribus ; et eciam infirmitatibus curato cibum da et potum, quia tam infirmitate quam fame oppressus fui in carcere maligno ; et, cum saciatus fuero, da michi uestes meas nouas, quia in carcere omnia uestimenta mea uetustate conscissa sunt et ablata ».

XXIII. (*Dernière prière pour que l'Esprit ne s'éloigne pas de nous, mais au contraire nous unisse à lui pour l'éternité.*) « A cause de mes misères, je vous invoque. Remettez-moi mes péchés. Dans la communion, le Fils excerce son jugement, s'il ne trouve pas chez le communiant le feu de l'Esprit, sa chaleur vitale. Cette chair vive du fils de la Vierge ne peut être prise sans l'assaisonnement du feu. Feu très saint, inextinguible, restez donc en nous ; confirmez votre œuvre. Colombe invariable, descendez pour nous vivifier. Père très pieux, dont le dessein est d'être nôtre, conservez ce que vous avez accompli. Et si une seule langue ne suffit pas à obtenir cette grâce, que toute la « congrégation » que l'Esprit a réunie fasse violence à sa bonté. Daigne la très sainte colombe qui aime la vie commune conduire ses petits jusqu'au nid éternel. »

« Domine, mee miserie docent me rogare et inuocare te, et iste est ordo uisitacionis tue nunc in me. Memoriam ergo mirabilium tuorum miserator et misericors fac. Qui *dudum sacrata pectora tua replesti gracia*, saltem nunc dimitte peccamina *et da quieta tempora*, ut in fine quiescat tota intemperies nostra in te. Audi quanta necessitate indigeamus te. Dicit filius dei, idem tecum in substancia : Si quis corpus meum sumit indigne, iudicium sibi manducat ; — hoc est, si sumendo corpus eius tuo igne non ditatur, ipse officium suum idest iudicium exercebit... Mane ergo in nobis, ignis sanctissime, ne, cum uenerit iudex ille, inueniat nos mortuos. Omnibus quidem te habentibus ipse salutaris es. Ergo prius ostende nobis domine misericordiam tuam et post salutare tuum da nobis ; deinde confirma quod operatus es in nobis, ut semper tibi de cetero placeat et acceptabile fiat. Veni ergo, benignissime spiritus ; ueni, misericordia ineffabilis, gracia incomparabilis ; veni, ignis inextinguibilis, columba inuariabilis. Descende inspirando, condescende miserando; infunde te nos replendo, diffunde te nos uiuificando ; et cole nos nusquam a nobis recedendo. Hoc est officium tuum, dulcissime. Noli differre, quia tempora nostra festinant ad esse et tu solus scis quantum indigeo. De profundis clamo ad

te. Si iniquitates obseruas, non sustinebo. Sola enim lex propiciacionis apud te est, propter quam sustinui ; hec reseruauit me. Igitur adiuro te ut, quantum potest creature obsecracio, optineat mea apud te ut numquam recedas a me, sed perducas me ad te, simul cum eo quod michi unitum est per te. Tu enim nostra unio es et unitor. Tu fuisti nostra conuocacio et conuocator. Esto ergo nostre unicionis conseruator. Non spero presumere nec opinor falsum dicere, si assero quod tuo intellectu conceptum et tuo consilio factum et tua sapiencia completum fuit esse nostrum. Igitur, pater piissime, immo ipsa pietas, conserua in uirtute quod sic speratum est per te esse inchoatum et consummatum. Quamuis enim non esset quia speratur, auxilium tuum non deberes denegare. Quia ergo connexionem sacram diligis, si non potest lingua unica te uincere, saltem cuius auctor es connexionis lingue tuam benignitatem nobis faciant cedere. Congreget ignis tuus et congregata conseruet ; et illa sanctissima columba que gregatim uolat, que sola desertum non petit, nouos pullos suos pascat, educat, perducat ad nidum illum eternum, in quo cum deo patre et filio permanes in secula seculorum. Amen. »

*
* *

Telles sont les nouvelles *Méditations* qui portent le nom de saint Augustin. Je les livre comme je les ai lues et comprises. On les jugera peut-être diversement, avec plus ou moins de sévérité, en raison des défaillances, qui ne manquent point, de la pensée, du goût et de l'expression. On ne pourra leur refuser l'estime, ni à l'auteur quelque sympathie, tant la sincérité de ses sentiments religieux est évidente. Ses défaillances même les plus graves sont de bonne foi ; elles ne procèdent en rien de l'esprit d'astuce. Après avoir pris connaissance de l'ouvrage, le seul devoir qui presse est de le circonscrire dans le sens de l'histoire afin de pouvoir l'apprécier à bon escient. Nos moyens, malheureusement, de remplir cette tâche sont très limités. Ne pouvant me dérober au rôle ingrat, je vais indiquer brièvement les aspects les plus probables de la situation, en attendant le verdict de meilleurs juges.

Au sujet de la date, nous ne trouvons de garanties certaines que dans les manuscrits. Le plus ancien pourrait remonter à la fin du XIII[e] siècle. Mais je ne crois pas me tromper en tenant cet exemplaire pour le témoin d'une tradition déjà fixée. L'ouvrage existait donc au XIII[e] siècle, déjà pseudonyme ; bien plus, ayant eu le temps de varier sa

pseudonymie. Est-il permis de le rapporter au XIIe siècle? Pour mon compte, j'hésiterais beaucoup à prendre ce parti (54). La théologie sous-jacente annonce plutôt un déclin qu'une renaissance (55). La langue, également, trahit un âge avancé ; elle correspond, en tout cas, au développement complet de la période scolastique (56). Sans vouloir préciser trop ni m'attacher absolument à des termes chronologiques, je conçois mieux cet effort intellectuel et littéraire dans le cadre de la seconde moitié du XIIIe siècle. On peut se tenir à cette impression avec d'autant plus de confiance que, si la tradition manuscrite n'était là pour guider l'historien, il tendrait de lui-même à s'arrêter au XIVe siècle.

Le milieu semble aussi déterminé par les manuscrits. Ils se laissent retrouver pour la plupart en Angleterre. Il est vrai que le plus ancien, celui de Saint-Ouen, fait partir l'enquête de ce côté-ci de la Manche. Mais j'ai fait remarquer aussi que cet exemplaire particulier représentait un archétype semblable au manuscrit de l'Université de Cam-

(54) Deux référentes indirectes qui me paraissent à peu près certaines, à la séquence *Veni sancte spiritus* (à savoir au début du ch. VI : « Largitor largissime, *pater pauperum*... » ; puis, dans un passage du ch. XVII : « Reuela ergo, *consolator optime*... »), empêchent matériellement, je crois, qu'on puisse remonter au delà des premières années du XIIIe siècle. Ladite séquence est très probablement d'Étienne Langton ; j'ai tâché naguère d'établir ce fait dans *La Vie et les Arts Liturgiques*, 1924 (juillet). L'hymne *Veni creator* est aussi employée plusieurs fois ; on lit au ch. XI un curieux développement des mots *dextera patris*.

(55) Si je ne m'abuse, le point de vue fondamental de l'auteur concernant la sainte Trinité (ch. I, II, VI, X, XX) rejoint les conceptions nominalistes.

(56) Un relevé complet des termes scolastiques est impossible ici. Voici, réunis, quelques-uns des termes ou des procédés les plus remarquables qu'on aura pu noter dans les extraits ou qui se rencontrent parmi les chapitres inédits : *aduersator*, *conuocator*, *unitor* ; *deiformitas*, *delectabilitas*, *labilitas*, *optimitas* ; *erubescencia*, *pacificencia*, *sistencia*, *superexistencia*, *tabescencia* ; *proporcionalis conueniencia*, *unicio* ; *inpeticio* (attaque); *suspendium* (crucifiement) ; *anime uegetabilis appetitus*, *associacio conueniencie* ; *hospita* (féminin de *hospes*) ; *absconsi* (les aveugles) ; *effluentes* (ceux dont les plaies suppurent) ; *despicabilia* (les choses méprisables) ; *alienigena*, *unigena* (pluriel neutre) ; *influencia aduersorum* (pl. n.) ; *quanta* (= *tanta*) ; *effectius* ; *infatuare* (affoler) ; *mediare* (se trouver au milieu) ; *sentenciare* (rendre une sentence) ; *parificare* ; *de non esse ad esse* ; *appropriando* ; *quantum ad te* ; *de prope te*.

bridge. Les chances sont donc plutôt, dans le cas du manuscrit de Saint-Ouen, en faveur d'un voyage d'Angleterre en France. Au XIII[e] siècle, les relations étaient encore constantes et normales entre les deux pays. On ne doit pas, à mon sens, exclure absolument une origine française; il n'en reste pas moins que l'origine anglaise est de beaucoup plus vraisemblable. Même si l'on néglige l'indice de la diffusion littéraire, la singularité de l'ouvrage s'accorde mieux avec la seconde hypothèse ; on est frappé notamment par l'absence totale de références aux auteurs qui étaient pour ainsi dire classiques en France, saint Bernard, Hugues de Saint-Victor et les autres.

Enfin, et c'est la question la plus délicate, quelle personnalité se dégage de l'écrit ? Ses pages contiennent si peu de traits personnels qu'on est assez embarrassé tout de suite pour répondre. Voici ce qu'on peut dire sans s'avancer trop.

L'auteur était certainement un clerc ; il connaît bien l'Écriture, surtout les Psaumes, les Évangiles et les Épîtres ; il cite aussi des textes liturgiques (57). De plus, il a étudié la théologie scolastique, assez pour lui emprunter de nombreux termes (58). Quoiqu'il ne mentionne pas saint Augustin, il doit avoir lu les plus célèbres de ses traités et en avoir retenu certaines notions (59). Le détail le plus

(57) En particulier, l'antienne *Estote fortes in bello* (ch. XVI), et l'hymne *Beata nobis gaudia,* pour les Laudes de la Pentecôte (ch. XXIII).

(58) Aux détails que j'ai donnés plus haut, j'ajouterais comme témoignages incontestables des études de l'auteur : la citation de la règle des contraires (ch. IV: « si in uno contrariorum est ueritas alterius... »); le précepte de l'appétence (ch. VIII : « Contra omnem naturam est alicui uniri quod non appetit uniendum »); une définition de la grâce (ch. XIX : « gratia magis denominanda est bona ab affectu » ; une autre de « l'uniformité » (ch. XVIII : « Vniformitas quidem est quicquid in ipso est ») ; et même un jeu de mots (*ib.* : « Male quidem scit regere qui non nouit legere. » On remarque, en outre, des discussions touchant la prédestination et le libre arbitre, et une explication de l'Eucharistie qui ne laisse pas d'être bizarre dans les termes (ch. XVI).

(59) Cf. ch. XII : « Tota quidem massa humani generis corrupta erat in primo parente et secundum iusticiam dei dampnabilis. » Mais il n'est pas moins possible qu'il ait trouvé ce texte et d'autres dans un

caractéristique est relatif à la prédication. Ce sujet est traité avec plus d'insistance qu'aucun autre (60) ; l'écrivain devait lui trouver un intérêt spécial. Il méprise la littérature,

florilège. A ce propos, je puis signaler un recueil de cette espèce qui paraît avoir été employé en Angleterre depuis le XIII[e] siècle jusqu'au XV[e]. Il comprend vingt-six chapitres, dont le premier est intitulé *Quid deus est* (début : « Da mihi domine scire quis sis uel quid est.. » ; et le dernier *De gloria et beatitudine eterna* (fin : « ... sic inuenietur sic aperietur »). Tout le champ de la théologie est ainsi couvert. En marge, les ouvrages de saint Augustin qui ont fourni la matière sont désignés ; les *Confessions*, comme on le voit d'après le début et la fin, tiennent la principale place. Le titre est variable : « *Florigerus liber* », « *Liber florum beati Augustini* », « *Flores quorumdam librorum beati Augustini* ». Dans le catalogue de Syon, il est mentionné plusieurs fois, d'une manière plus attrayante : « *Contemplacio domini* » ou « *De contemplacione d.* » (voir ci-dessus note 9, pour le volume coté *N 67*). Un prologue est parfois ajouté et provient sûrement du compilateur : « *Quorumdam librorum gloriosi et incomparabilis doctoris Augustini tractatus percurrentes*... » Je n'ai pas noté tous les manuscrits qui subsistent ; je puis indiquer les suivants : British Museum, *Royal 10 A X*, fol. 152, XIII-XIV s.; *Royal 5 B XI*, fol. 2, XIV s.; *Addit. 16586*, XIII-XIV s.; *Burney 356*, XV s.; Oxford, Magdalen Coll. *93*, fol. 176, XV s. (voir ci-dessus ms. n° 11) ; Oriel *76*, XIII-XIV s.; Cambridge, University Library *Ii VI 30*, XV s.; *Kk III 26*, XIV s.; *Mm VI 4*, XIV s.; Peterhouse *219*, XIV s.; Trinity Coll. *146*, XV s. L'ouvrage figure aussi parmi les anciens manuscrits du prieuré Saint-Martin de Douvres (dépendance de Saint-Augustin de Cantorbéry). Mais je dois ajouter qu'on le trouve aussi sur le continent : Besançon *192*, XV s. (précédant le *De spiritu et anima*) ; Dantzig, Marienkirche *Q 48*, XIV s. et *F. 278*, XV s.; Metz *235* (cathédrale), XV s.; Paris, Bibl. Nat. *2042* (chartreuse Font-N.-Dame) XIV s.; Mazarine *753* (Saint-Martin de Tournai, vers 1250); Reims *549* (Carmes), XIII s. Il y avait un exemplaire à Saint-Victor, dans le recueil conservé maintenant à l'Arsenal n° *131* (fol. 105-143) ; les feuillets en question ont disparu ; il ne reste que le titre donné par Grandrue : « Flores Augustini ex diuersis eius libris collecti ». L'apparence est que ce Florilège fut composé au XIII[e] siècle, au plus tard, pour les besoins des écolâtres, et qu'il obtint un grand succès. Il est curieux d'observer que les milieux spirituels l'accueillirent, comme s'il avait une portée ascétique, voire mystique ; probablement les premières lignes firent illusion. Il doit y avoir beaucoup d'autres exemplaires dans les bibliothèques d'Allemagne.

(60) A propos de la manifestation de l'Esprit sous forme de langues : « ... propter hoc dixit *summus predicator* : Si linguis hominum et angelorum loquar... » ; « Hec autem tria genera debet habere *omnis qui predicat* : fidem sine hesitacione, scienciam inferiorum scilicet omnium bonorum et malorum discrecionem, propheciam scilicet scienciam superiorum » (ch. VIII) ; « Heu dulcissime, *quociens mihi linguam predi-*

comme il a daigné nous le confier (61); c'est un parti-pris commun à presque tous les mystiques. Mais la prédication est chose importante à ses yeux. D'autre part, un passage du dernier chapitre paraît faire allusion à la vie de communauté (62). C'est une nouvelle raison pour ne pas songer à un reclus. Aussi bien, sa prière s'exprime fréquemment au pluriel, comme on a pu le voir.

J'incline à croire que ces diverses observations s'expliqueraient au mieux et toutes ensemble, si l'on regardait l'auteur comme un chanoine de Saint-Augustin. Les maisons d'Augustins se répandirent vite en Angleterre après la Conquête; au temps du roi Henri II (1154-1189), elles formaient un réseau puissant à travers la plupart des comtés. On s'y employait au ministère et particulièrement à la prédication. La science sacrée n'en était pas bannie, loin de là; et les chanoines allaient aux universités. Il était naturel aussi que la spiritualité s'y développât (63). Walter Hilton,

catoris usurpaui et nescio si cum igne uel saltem cum minima scintilla eius. O dura condicio : *predicare oportet* et necesse est cum omnibus condicionibus; sine caritate autem non prodesse aut obesse aut nichil esse .. Dulcedo celi, aut da michi ignem tuum aut *liga linguam meam*... » (*ib.*) — « Iste [spiritus fortitudinis] facit me militare, armat me lorica iusticie, scuto fidei, galea salutis, *gladio uerbi* » (ch. XVI); « Porrigat michi protector meus gladium uerbi dei... gladium bis acutum consolando et comminando... » (*ib.*).

(61) « Domine non cognoui litteraturam, sicut scis, nisi per te » (ch. XIX); la référence indirecte au Psaume LXX n'enlève aucune force à cet aveu. Rapprocher le passage précité ou la « science » proprement dite est définie « sciencia inferiorum » et distinguée de la prophétie qui est « sciencia superiorum ».

(62) Je l'ai rapporté entièrement; remarquer les mots : *connexionem sacram diligis*, *gregatim uocat*, et rapprocher d'autres traits des ch. XVII et XVIII, sur la vie commune et l'obéissance.

(63) Noter cette phrase du ch. XX : « Sed heu uix est HODIE qui eleuatis oculis laudes reddat creatori... » C'est la seule allusion aux conditions contemporaines que j'aie relevée dans tout l'ouvrage. L'auteur explique un peu sa pensée dans le contexte : on adore Dieu comme s'il était à part de nous, et non toute chose; il semble protester contre l'absence d'une vraie doctrine intérieure autour de lui, probablement par suite d'une application exclusive à la théologie formelle. On voit là une tendance qui deviendra dominante à la fin du XIVe siècle dans le groupe de la « *Moderna Devotio* »; je n'ai pas besoin de rapprocher les passages si connus de l'*Imitation*. Il est clair que notre anonyme est et prétend être un pur contemplatif; le devoir de la prédication devait le gêner,

au XIVᵉ siècle, l'un des premiers mystiques d'Angleterre, sortira de cette organisation religieuse. Enfin, l'on comprendrait aisément qu'un ouvrage anonyme de piété, retrouvé quelque jour dans ces milieux par un lecteur intelligent, ait été couvert du nom vénéré de saint Augustin. Mais je reconnais volontiers que tout ce qu'on peut faire valoir en faveur de l'Ordre de saint Augustin ne vaut pas moins pour attribuer l'écrit à l'Ordre de Prémontré ou bien aux autres congrégations semblables ; et ceci n'importe nullement (64).

Si ces remarques sont justifiées pour l'ensemble, les *Méditations sur le Saint-Esprit* prennent place avant tous les autres ouvrages spirituels de ce genre qui nous sont venus d'Angleterre. Richard Rolle, l'ermite de Hampole (v. 1290-1349), n'est plus un météore dont rien ne faisait prévoir l'éclat. Un écrivain de sa race, non moins singulier, parfois même étrange, uniquement soucieux des choses religieuses sous leur aspect le plus personnel, l'avait précédé ; et tout de suite, dans la surprise de l'évènement, on avait fait de cet auteur un Saint Augustin, et l'on avait ainsi transmis son œuvre à la postérité. Sans cet artifice, probablement, les *Méditations* ne nous fussent jamais parvenues (65).

25 août 1925 André Wilmart O. S. B.

celui de l'étude pareillement. On remarquera son esquisse de la contemplation (ch. XVII) : « Da michi alas *contemplacionis* sancte, scilicet *meditacionis* deuote et *orationis*. »

(64) Les chanoines de Saint-Augustin étaient de beaucoup les plus nombreux ; vers 1280, ils possédaient plus de cent vingt maisons en Angleterre, dont treize abbayes ; cf. H. E. Salter, *Chapters of the Augustinian Canons*, Londres 1922, p. 268 sqq. Depuis 1223, ils formaient deux provinces, celle du nord (York), moins nombreuse, et celle du sud (Cantorbéry). Les Norbertins avaient une trentaine de maisons vers la fin du XIIIᵉ siècle ; cf. F. A. Gasquet, *Collectanea Anglo-Premonstratensia*, Londres, I, 1904, p. VII sq. Au troisième rang, on peut placer l'Ordre d'Arrouaise, celui de Saint-Victor de Paris (avec six maisons), et les Gilbertins.

(65) Le R. P. Ferdinand Cavallera a bien voulu m'apprendre (9 novembre 1925) que le morceau publié par le cardinal Mai en 1852 (voir ci-dessus note 1 et manuscrit nº 16) avait été déjà imprimé par A. B. Caillau, en 1842, dans ses *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi sermones inediti* (Paris, Paul Mellier, éd. fº, p. 152 sq., éd. 8º,

LIVRES D'AUTREFOIS

UN VIEUX LIVRE

SUR LA NAISSANCE DU VERBE DANS LE CŒUR DES PARFAITS

Dans mes études sur Molinos et le quiétisme en Italie au XVII[e] siècle, j'ai eu l'occasion de parler longuement des livres et des malheurs de Piermatteo Petrucci, oratorien, évêque de Jesi, cardinal de la Sainte Eglise romaine. Par quelques-uns des éléments du procès (1) fait à cette Eminence, en 1687-1688, il est manifeste qu'il y avait à Jesi, à cette époque, un nid quiétiste, couvé par le prélat en personne, mais il semble que celui-ci fut l'unique mère poule.

Cependant voici un opuscule, publié à Jesi, en 1683, par l'imprimeur de l'évêché, Claude Perciminei, et qui est intitulé *Lux nova per Incarnati Verbi mysterium, sive mystica elucidatio de intima et arcana Divini Verbi nativitate in essentia animae nostrae, auctore Abb. Ber-*

p. 130-135). Caillau employait un manuscrit de la Magliabecchiana (Florence), qui permet d'expliquer, je crois, la composition du manuscrit d'Urbino. L'ancien *Magliab. LXXXVI*, passé dans le fonds Gaddi (cf. Bandini, *Bibliotheca Leopoldina Laurentiana*. II, Florence, 1792 : *Bibliothecae Gaddianae codices reliqui olim Magliabecchiani nunc Laurentiani*. col. 85 sq.) est, à la vérité, un recueil factice du XV[e] siècle (papier, 81 feuillets) ; mais il offre une certaine unité depuis *fol.* 63. A la suite du « *De lamentatione B. M. V.* » du ps. Bernard (mentionné plusieurs fois ci-dessus) et du « *De Assumptione* » du ps. Augustin (*Ad interrogata...* : cf. *P. L.*, XL, 1141), on lit (*fol.* 73-74) : « *Eiusdem sermo seu oratio de spiritu sancto* », c'est-à-dire le texte imprimé par Mai, avec la même conclusion insolite. Diverses « prières » apocryphes (« *Oratio s. Gregorii* » : *Stabat mater dolorosa...*, « *Oratio s. Augustini* »: *Salue sancta crux salus et uita mea...* [cf. *P. L.*, CLVIII, 939 : ps. Anselme], etc.) complètent cette série. Le recueil d'Urbino est donc secondaire sans doute, par rapport à ce contexte. Mais on peut croire que d'autres collections du même type circulaient en Italie au XV[e] siècle, dépendant ensemble d'un exemplaire complet. En tout cas, cette tradition particulière ne vaut que pour un seul témoignage.

(1) *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, 221.

nardo Ghigino (1). Le lieu de la publication, le nom du libraire, l'objet de l'ouvrage, amèneraient à conjecturer que Bernardo Ghigini est peut-être un disciple de Petrucci, devenu maître à son tour.

Analysons le livre. Nous verrons ensuite que penser de son auteur.

***

Dans un bref avant-propos, Ghigini prévoit que ses enseignements pourront paraître « difficiles et obscurs », aux débutants dans la vie spirituelle. « Par la modestie et douceur du Christ-Jésus », il les supplie de ne point se décourager ; qu'ils lisent jusqu'à la dernière page ; qu'ils persévèrent dans l'humilité et la prière ; et « ils verront les merveilles du Seigneur ».

Il y a là un système de précaution, et une assurance, qui rappellent à la fois Petrucci et Molinos, aux jours où ceux-ci étaient préoccupés des adversaires rencontrés sur leur chemin. Mais il se peut aussi que l'auteur ait eu simplement en vue des cas locaux, dont la signification était très présente à son expérience de directeur spirituel. Les partisans et les adversaires de l'oraison de quiétude ne manquaient pas dans la Riviera ; l'inquisiteur de Gênes avait eu à s'en occuper, au sujet d'une ordonnance de l'évêque de Savone (12 novembre 1675) provoquée par la propagande quiétiste du comte Scarampi (2).

En 1674, Petrucci avait publié *Meditationi et exercitii di varie virtù per preparatione al sacro Natale di Giesu N. S.* (Zenobi, Macerata). Trois fois il réédita le travail, en modifiant le titre et le contenu (Jesi, 1676 ; Rome, 1682 ; Venise, 1682). Bernard Ghigini surpasse le maître. Celui-ci n'entraînait qu'à l'exercice des vertus ; et s'il avait joint à sa neuvaine un *Traité de l'anéantissement vertueux* dont il attendait le plus grand bien, pour les âmes parfaites, il n'avait pas expliqué, sur le plan des trois voies spirituelles, le mystère de Noël. Ghigini s'y emploie ; et c'est tout son opuscule. Il manie le latin, comme Petrucci l'italien, avec une abondance effusive, toute remplie de réminiscences scripturaires.

Pour les commençants, « qui cherchent Dieu à travers les images et habitent des temples faits de main d'homme », la préparation à la fête de Noël consistera à fréquenter davantage les églises, à multi-

(1) Ce livre a été acheté à Rome, chez un bouquiniste, par le P. Joseph de Guibert, qui m'en a confié l'étude.

(2) *Le quétiste espagnol Michel Molinos*, 46-47.

plier les prières vocales, à entendre plus souvent la messe et à recevoir plus souvent les sacrements, à dresser en leurs maisons des crèches qui excitent leur piété. Tout cela est saint, profitable. « Si grande est la bénignité de notre très aimable Jésus qu'il ne dédaigne pas de regarder à cette préparation très simple » des commençants (II, III).

Ceux qui progressent insistent dans la méditation du mystère, ils sentent les saints désirs qu'a le Verbe incarné « de s'élancer pour courir la route de la Rédemption, vaincre le Prince de ce monde, guérir les cœurs malades, racheter les captifs ». A leurs méditations et lectures, ils ajoutent des veilles, des jeûnes, des pénitences. Ainsi se disposent-ils à l'avènement du Sauveur. Rien n'est plus louable. Cependant de tels exercices, s'ils préparent l'âme à l'union divine, ne la réalisent pas (IV, V).

Seuls les parfaits la réalisent. Et, pour y parvenir, ils n'usent point des exercices ci-dessus décrits. « Ils se plongent en Dieu, comme dans un abîme dont les profondeurs dépassent l'espace et le temps ; de sorte qu'ils ne font aucune attention à ce qu'ils font ou feront. ». Leur recueillement « n'est pas un mouvement du dehors au dedans ; mais plutôt une cessation des choses extérieures, pour vivre avec Dieu plus intimement, plus profondément, plus essentiellement ; en Dieu, dans lequel ils perçoivent surhumainement qu'ils vivent, se meuvent, sont et opèrent ».

Certes, il est naturel à l'homme d'user des facultés sensorielles et intellectuelles. Les parfaits le savent. Mais ils savent aussi qu'à leur stade, toutes ces opérations cessent ; et que Dieu, pour eux, n'est « ni démontrable, ni définissable, ni opinable, ni estimable, ni investigable, ni intelligible, mais tout désirable ». Ils savent que dans cette solitude du « fond de l'âme, où il n'y a ni mémoire, ni intelligence, ni volonté, mais d'où ces facultés procèdent comme d'une vive, limpide et vitalissime source », Dieu leur parle à elles-mêmes son Verbe. Ils savent que ce Dieu, présent en eux, les environne de ténèbres et d'angoisses. Mais, loin de gémir, comme les imparfaits, de fatiguer leurs confesseurs de questions et de plaintes, ils acceptent d'être ainsi comme suspendus entre ciel et terre ; ils croient que Dieu est avec eux, ils demeurent fermes dans l'espérance et ardents dans la charité (VI-XI).

Comme ils diffèrent dans la préparation, commençants, progressants et parfaits diffèrent aussi dans la célébration de la fête.

Les commençants assistent à plusieurs messes, se confessent et

communient, vont au sermon, visitent les crèches et assistent les pauvres (XII). Les progressants, dans leurs oraisons, interpellent dévotement l'Enfant Dieu et sa mère (XIII); ils s'excitent à imiter le dénuement de Béthléem (XIV).

Quant aux parfaits, ils transposent dans l'invisible tous les éléments de piété que renferment les somptuosités des églises, la beauté des chants et le silence de la nuit. Le fond de leur âme est comme un ciel animé où la Trinité réside; et ce ciel, comme une tente de peau, peut s'étendre indéfiniment chaque jour, pour se rendre plus capable de recevoir le Verbe éternel; d'autant que la génération du Verbe dans le sein du Père se fait dans un *Nunc* immobile et qui ne cesse pas (XV); et que le Père nous le communique comme notre lumière invisible (XVI). Et voilà pourquoi les parfaits, pour célébrer le mystère de Noël, ne courent pas à Béthléem, ni aux églises, mais se retirent en leur intérieur. Là, « l'amour pur, brûlant et surfervent allumant comme un bois d'holocauste leur cœur contrit et humilié, de cet incendie d'amour monte une effluve d'esprit très pénétrant »; et l'âme « se retirant en son fond comme dans un très profond abîme, par l'amour surardent qui la brûle, va se purifiant, se vidant, se simplifiant; elle se consume et quasi se réduit à rien, en Dieu, dans la jubilation ». Et parce que, du fond de l'esprit ainsi simplifié la voix d'un amour surfervent appelle l'abîme de la divine bonté, « le Père éternel, voyant ce fond vide, net et bien disposé, y opère merveilleusement son œuvre, à savoir, y engendre son Verbe, remplissant l'esprit d'une lumière nouvelle »; il révèle à l'âme miséricordieusement son Fils divin; et « cette révélation, manifestation et connaissance nouvelle du Fils, dans et par le Père des lumières, est cette intime et secrète naissance du Verbe qui est célébrée dans le fond de l'âme par les parfaits » (XVII).

Il va sans dire que cette connaissance du Fils de Dieu n'est point « nue et froide, ni une vaine spéculation philosophique, c'est une sagesse vive et brûlante informée par l'amour divin ». Et c'est pourquoi l'âme favorisée de ce don connaît, perçoit et comprend Dieu par un goût expérimental; l'aime et l'étreint et adhère à lui très étroitement; cependant qu'à son tour Dieu l'embrasse et l'absorbe délicieusement « comme l'expliquent saint Augustin, au livre *De la Trinité* (l. 4 ch. 20) et saint Thomas, dans *La Somme* (I p. q. 43. a. 5).

Dans cet état « l'âme ne comprend rien et elle n'est cependant pas sans intelligence et même son intelligence se perfectionne; elle ne voit

rien; et elle n'est pas aveugle, mais plutôt toute pleine d'yeux ; elle n'agit pas, et elle n'est pas oisive, elle n'est jamais plus chère à Dieu que durant cette suppression de toute action propre; elle ne goûte rien, elle n'est pas cependant sans goût et même elle goûte combien le Seigneur est doux ». On criera à la folie, à une duperie de mots. Non, tous ceux qui ont l'expérience des dons divins reconnaîtront combien ce langage est fidèle et vrai. Le souvenir seul des douceurs ressenties suffit pour enflammer l'âme. Comme il arriva, à un sermon du docteur très illuminé Jean Tauler; tandis qu'il expliquait les divines opérations dans les âmes parfaites, l'un des auditeurs s'exclama : « Il est vrai, il est vrai », et quarante furent ravis en extase (XIX).

Cette impuissance de l'âme à contenir le cantique de sa joie est même le signe le plus certain de cette immission du Verbe en elle. Ainsi la Vierge chanta-t-elle son *Magnificat*. Ainsi tous les saints Pères de l'antiquité, de saint Grégoire à saint Bernard et les spirituels modernes de Ruysbroeck à Jean de la Croix et à François de Sales (XX). La séraphique Thérèse, bien qu'elle fût une simple femme, n'a-t-elle pas surpassé dans la mystique tous les Docteurs ; La B. Catherine de Gênes et Baptistine Vernazza ne sont-elles pas les émules italiennes de la Doctoresse espagnole ? (XXI).

Quant aux effets de cette merveilleuse naissance du Verbe, dans l'âme des parfaits, il suffit de considérer la vie de saint Paul, pour les connaître. Quelle vie de souffrances, de travaux, de généreux apostolat; quelle mortification des sens et quelle prière (XXII)!

Ce n'est pas tout. Dans l'âme, à qui il est révélé par le Père, le Verbe de Dieu change les mœurs et les amours.

En toutes choses, elle voit, touche et goûte le Seigneur. Le Verbe, en venant en elle, produit comme un tremblement de terre dans ses profondeurs; elle s'ouvre comme un abîme que le monde tout entier ne peut pas combler (XXIII).

Il est vain de prétendre expérimenter ces choses, sans un exercice constant des vertus et sans souffrir mille tribulations. Quiconque veut le contraire se trompe lui-même. La vie des saints le démontre. Par les prévenances de sa grâce, Dieu peut abréger les étapes; mais jamais il ne supprime la croix; comme il est évident par la vie de la B. Catherine de Gênes (XXIV).

On dira : n'est-il pas contraire à l'humilité d'aspirer à cette naissance du Verbe dans le fond de l'âme? Ces craintes viennent du dé-

mon. Et, si les directeurs les suggèrent, au nom de la prudence chrétienne, on doit tenir qu'ils sont pusillanimes et ennemis de la perfection. Que les âmes attirées vers ces hauteurs prennent courage, qu'elles persévèrent, qu'elles marchent sur les traces des saints (XXV).

L'Ecriture elle-même, comme l'explique saint Bernard, nous invite à monter, des pieds aux mains et des mains à la bouche de l'Aimé (XXVI).

Jamais nous ne nous défierons assez de nos propres forces ; jamais nous n'aurons assez basse idée de nous-mêmes ; mais la question est à prendre du côté de Dieu et de sa bonté infinie (XXVII).

Rappelons-nous la parabole des invités qui refusèrent d'aller aux noces du Fils, « Dieu nous appelle par l'Evangile, par les exemples des saints, par les livres dévots, par les prédicateurs, par les inspirations de sa grâce, par la voix des événements favorables et contraires », Qu'attendons-nous ? Un appel sensible ? Il existe. Que sont les épîtres de saint Paul si ce n'est une voix de Dieu qui nous répète : *æmulamini charismata meliora* ! Au fond, nous voulons et nous ne voulons pas. « Nous voulons nous unir à Dieu ; mais nous ne voulons pas renoncer à la chair et au sang, Nous voulons manger à la table divine, et nous ne voulons pas lâcher la table du monde ». Notre volonté n'est pas droite et pure. Décidons-nous ! Allons à Dieu seul, non pour goûter l'ivresse de ses joies, mais pour répondre à son amour (XXVIII).

C'est l'enseignement des Pères que les âmes dévotes doivent aspirer à cette union. Certes les parfaits n'ont pas besoin de cette autorité ; l'expérience vaut pour eux tous les docteurs. Les lâches chrétiens ne se rendront pas à la parole de ces morts illustres ; leur maître toujours présent est le monde, qui leur met au cœur la crainte de passer pour *Beghard* et *Cous tors*. Mais, pour l'encouragement des cœurs simples et droits, il n'est pas inutile d'invoquer le témoignage des maîtres de la doctrine. Saint Bernard dans le ch. 69 de la *Maison intérieure*, saint Bonaventure au ch. 7 de l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu*, marquent expressément l'union divine comme terme auquel doit parvenir celui qui a commencé par la méditation son ascension vers Dieu (XXIX).

Louis de Blois, au ch. 12 de son *Institution spirituelle*, Albert le Grand, au ch. 7 de son livre *De adhærendo Deo*, invitent les âmes à ces désirs sublimes (XXX). L'auteur de la *Mystica theologia*, dans son

prologue, Louis de Blois au ch. 5 de son *Institution spirituelle*, Denys le Chartreux dans son livre *De la Contemplation* n'ont pas assez de larmes, pour déplorer l'infortune et l'aveuglement de ceux qui dédaignent le bienfait des hautes communications avec le Seigneur (XXXI).

Il est certain que la puissance d'illusion du démon est grande, et que dans le cours des siècles, les faux spirituels n'ont pas manqué. Mais ce péril peut être évité. L'humilité, le recours à Dieu, à la protection de Marie et des saints anges, garderont, dans le bon chemin, tous ceux qui le voudront. Depuis le commencement de l'Eglise, que d'âmes saintes, que de saints patriarches, dans les Ordres religieux, avec une postérité de fils dignes d'eux ! que de saintes vierges, qui ont vécu dans les chastes délices de l'union divine ! Devant cette nuée de témoins, courons sur la piste de l'oraison, jusqu'à ce que nous soyons consommés dans l'unité ! D'ailleurs, dans ce procès, trois témoins suffisent. Le séraphique saint Bonaventure, l'extatique Denys le Chartreux, le vénérable Louis de Blois sont d'accord ; ils savent ce dont ils parlent, par leur expérience même. Il n'y a qu'à les croire. Loin d'être mise en péril par l'union divine, l'humilité de l'âme par cette union même, deviendra plus profonde (XXXII).

Qu'on n'écoute donc pas les tièdes et les négligents, qui, sous prétexte de modestie, écartent les âmes de ces hauteurs. Ils ne cherchent, par ces conseils, qu'à autoriser leur tiédeur. Dieu est maître de ses dons et de l'heure. Nous, aspirons à lui ! Et que cette aspiration sincère de notre âme consiste « dans une vie sans tache, une fidèle observation des commandements de Dieu et de l'Eglise, et de nos devoirs d'état ; un souvenir profond de la vie et de la Passion de Notre-Seigneur, une prière continuelle et humble, un recueillement continu, fort et intime, un amour pur, vrai, ardent, surfervent ». Pour tous ceux qui vivent ainsi, le désir de l'union divine n'est ni une arrogance ni une chimère. Que si, au surplus, l'union divine nous est jamais donnée, elle ne le sera point *ex operibus justitiae quae fecimus nos, sed per suam solam misericordiam* (XXXIII).

En terminant son livre, Bernardo Ghigini, prosterné humblement devant le Verbe incarné, répand son cœur en une prière ardente. Il demande à Jésus de l'éclairer « des rayons de la divine sagesse, afin que par lui, en lui et avec lui, il connaisse le Père » des cieux. « Par l'amour surardent de son Cœur très sacré », il le supplie de se révéler lui-même au fond de l'âme, afin que celle-ci « s'attache à lui seul, surintimement et sursecrètement ». Il invoque, dans un cri suprême,

Jésus-Christ, afin qu'il « bénisse ce livret commencé en lui et par lui » et il implore la grâce de dire en vérité et de répéter sans cesse : « Jésus, Jésus, Jésus, alpha et omega, principe et fin ! »

.*.

De l'ensemble des considérations exposées jusqu'ici, quelques conclusions se dégagent assez nettement.

Comme Petrucci et Molinos, Ghigini est partisan de la généralisation de la vie mystique ; comme eux, quoique par une offensive moins résolue, il met en cause l'inexpérience et la timidité des directeurs qui retiennent les âmes dans les exercices de la pure ascèse ; comme eux, il laisse le lecteur dans l'embarras de savoir si ce n'est pas de phénomènes passifs et infus qu'on lui parle, en lui parlant de cette union divine qu'on lui promet à coup sûr.

En revanche, beaucoup plus fortement que Petrucci et Molinos, Ghigini rappelle que les portes de l'union mystique s'ouvrent seulement, dans les lois ordinaires de la Providence, aux vaillants rompus à la pratique des plus généreuses vertus ; il ne nie pas, comme Molinos, que cette pratique des vertus puisse conduire les âmes à la perfection ; il ne pousse pas la doctrine du laisser faire Dieu aux conséquences extrêmes du molinosisme, soit dans la prière soit dans l'action ; il ne réduit pas à la contemplation toute la vie chrétienne ; il ne considère pas l'union divine, comme un état fixe, sans interruption ni variation d'aucune sorte.

Dernière remarque. Précisément parce qu'il parle d'union divine, d'illumination divine, au fond même de l'âme, il s'ensuit logiquement qu'il entend parler de phénomènes passifs. Et par conséquent, il se range à l'école de ceux qui conseillent de désirer, de demander, de procurer, et de mériter, autant qu'il est en soi, ces états mystiques supérieurs ; par conséquent encore, il est de ceux qui tiennent lesdits états comme le terme normal, et pour ainsi dire commun, de la vie intérieure des chrétiens. En quoi, il s'apparente aux théologiens carmes de son temps et à d'autres de tous les temps ; encore que les partisans de cette thèse visent la contemplatiou infuse en général, plutôt que les spéciales touches divines d'illumination ou de motion dont parle Ghigini.

Dans *Lux nova*, ni Petrucci ni Molinos ne sont nommés. Curieux comme il est de choses mystiques, Ghigini doit connaître ces hommes dont les ouvrages ont alors tant de vogue en Italie. C'est à eux certainement qu'il fait allusion, quand il parle (*Lux nova*. p. 99) des

Neoteoricos de la vie spirituelle qui vivent dans l'Eglise de son temps. Mais il ne renvoie pas à leurs ouvrages ; il ne s'abrite pas derrière leur autorité. Parmi les écrivains les plus proches de lui, ceux qu'il invoque nommément sont François de Sales et Jean de la Croix, et surtout Louis de Blois et Denys le Chartreux.

Dans ce soin jaloux d'éviter toute citation explicite et toute mention élogieuse des *Neoteorici* quiétistes du XVIIe siècle, faut-il voir une précaution habile ou un dédain sincère? La première hypothèse paraît plus vraisemblable. Ghigini n'est pas sans savoir, en 1683, que la spiritualité de Molinos et de Petrucci, si elle est en faveur, rencontre aussi des contradicteurs déterminés. Et on peut douter que Petrucci eût laissé imprimer à Jesi, par le propre imprimeur de l'évêché, *Lux nova,* s'il avait regardé ce livre comme une remontrance discrète contre ses imprudences mystiques. Ghigini lui-même (s'il vivait alors, comme il est possible) aurait-il permis que son livre s'égarât à Jesi, s'il n'avait eu des sympathies pour l'évêque de Jesi?

Comme la *Guide* de Molinos et la *Contemplation acquise* de Petrucci, *Lux nova* a paru avec toutes les approbations souhaitables. F. ThomasMarie de Periginis, des Frères prêcheurs, maître de théologie à Jesi, le déclare « pieux, utile, très nécessaire ». François Benigni, prieur de la cathédale, juge qu'il est « conforme aux règles de la vraie piété et de la religion catholique, au point de pouvoir réclamer sa place, parmi les anciens monuments des Pères ». Sur des témoignages aussi flatteurs, il n'est pas étonnant que le vicaire général Baldinacci, et F. Pierre Martyr Smaragde, vicaire du Saint-Office, aient accordé l'*imprimatur*.

Pour faciliter aux lecteurs l'intelligence de sa doctrine, Bernardo Ghigini a résumé lui-même son travail, en quelques pages. Ce *Compendium* imprimé à la suite de la *Lux nova,* dans l'exemplaire que j'ai sous les yeux, porte l'approbation élogieuse de F. Jean Laurent de Saint André, carme déchaux de Gênes.

De là on peut conclure que l'auteur de la *Lux nova* n'est probablement pas Esinate. Ce sera par hasard, ou plutôt par un dessein de Petrucci vraisemblablement, que la *Lux nova* fut imprimée à Iesi. Il est à croire que le *Compendium* a été publié, à Gênes, tout d'abord; et de même la *Lux nova*. Des recherches faites sur place pourraient vérifier cette conjecture. Ce qui déjà l'autorise, ce n'est pas seulement le fait que l'auteur se plaît à invoquer l'autorité de Catherine de Gênes;

c'est aussi, d'une part, le fait qu'un carme gênois a examiné le *Compendium* ; et, d'autre part, le fait que le dominicain Thomas-Marie de Periginis, dans son approbation de *Lux nova*, dit : *perlegi opusculum... ab Abb. Bernardo Ghigino editum.* L'édition ésinate ne serait donc qu'une réédition d'une édition princeps faite à Gênes.

La conclusion parait d'autant plus plausible que Ghigini est l'auteur d'un autre ouvrage, publié chez Antoine Casanata, à Gênes, en 1678. L'opuscule est intitulé *Mistiche lezzioni sopra le sette parole che Giesu Christo disse nella cathedra della Croce* (1).

Outre l'*imprimatur* du chanoine Castagnola, délégué de l'Ordinaire, il a celui du dominicain Thomas Mazza, inquisiteur de Forli, celui-là même que ses fonctions de commissaire du Saint-Office, à Rome, mêleront aux procès de Molinos et de Petrucci.

A un disciple imaginaire ou réel, qu'il appelle Timothée, Ghigini expose, en les adaptant à la vie mystique, les sept paroles de Jésus en croix. *Pater dimitte iliis* fournit l'occasion de rappeler que l'exercice des vertus est un préliminaire indispensable de la vie mystique. *Hodie mecum eris* : pour trouver Dieu, il n'y a point à regarder hors de nous; il est en nous. *Ecce mater tua* : la Bienheureuse Vierge est un secours assuré pour atteindre à la vie mystique. *Ut quid dereliquisti* : les candidats à l'union divine doivent s'attendre à tous les abandons. *Sitio* : la soif qu'éprouvent les âmes intérieures ne saurait être apaisée par les consolations du monde. *In manus tuas* : la parfaite résignation à la volonté divine est indispensable à qui veut profiter dans la vie mystique. *Consummatum est* : la consommation de la perfection mystique est impossible aux cœurs qui ne sont pas sacrifiés au monde.

Tel est le premier livre que nous connaissions de Ghigini. Détail à noter : la préface très courte des *Mistiche lezzioni* se termine par l'annonce d'un futur ouvrage de théologie mystique : *Lux nova*, vraisemblablement, fut la réalisation de ce projet de 1678.

On le voit donc, de 1673 à 1683, Ghigini est constant dans ses préoccupations, comme dans sa doctrine et ses préférences. Il se préoccupe d'augmenter le nombre des âmes mystiques dans l'Eglise de Dieu ; il met la vie mystique au prix d'une forte vie chrétienne ; et parmi les maîtres de la vie spirituelle, il tient en grand prédicament le Docteur séraphique saint Bonaventure, le Docteur extatique Denys

(1) J'ai trouvé ce livre à la B. N. de Paris, coté D 17827.

le Chartreux, le Vénérable Louis de Blois, le Docteur très illuminé Jean Tauler et Ruysbroeck l'admirable.

C'est particulièrement à Ruysbroeck et à Tauler qu'il a emprunté l'idée de la génération du Verbe dans l'âme mystique. Il se réfère, dans son *Compendium* (IX, X), au ch. XXV du *Royaume des amants de Dieu*, où Ruysbroeck expose, en effet, les effets du don de conseil ; et à deux sermons de Tauler sur le mystère de Noël et sur celui de l'Epiphanie.

Quant à Denys le Chartreux, Ghigini ne se contente pas de l'invoquer volontiers, de le nommer le « Docteur extatique » ; à plusieurs reprises, il l'appelle « Notre Vénérable Père Denys ».

Cette dernière appellation inviterait à se demander si Ghigini était de l'Ordre de saint Bruno. Il ne paraît pas. Ni Le Vasseur ni Doreau ne le mentionnent dans leurs *Ephémérides cartusiennes*.

Ghigini serait-il religieux d'un autre Ordre? Dans *Lux nova* (p. 86), il écrit ces deux lignes : *Esto : mihi tanquam minimo monachorum, non credatur.* Par ailleurs, il signe *Lux nova* et *Mistiche lezzioni*, du titre d'*abbate*. A la date tout au moins de 1678 et de 1683, il appartenait donc au clergé séculier. Et c'est pour cela que ses livres ne portent l'approbation d'aucun supérieur régulier. Mais, peut-être, avant 1678, avait-il vécu dans quelque chartreuse. Dans cette hypothèse, on comprendrait qu'il se donne le nom de « moine »; qu'il dise *Noster Venerabilis Dionysius*, que la vie mystique lui tienne tant à cœur ; qu'il ne sache écrire que d'elle et qu'il y veuille entraîner le plus grand nombre d'âmes possible. Pour tout dire, peut-être *abbate Bernardo Ghigino* est-il le nom fictif d'un homme qui n'a jamais existé.

Quoi qu'il en soit de son *curriculum vitæ* et de sa patrie, cet auteur inconnu est un témoin d'une conception de la vie spirituelle dans l'Italie du Nord, durant le dernier tiers du XVIIe siècle, au moment où commence déjà à descendre vers l'horizon l'astre de Molinos. A ce titre, il convenait de le signaler. D'autant que son nom ne figure ni dans le *Nomenclator* de Hurter, ni dans les notes bibliographiques du P. Scheuer.

Paris. Paul Dudon.

COMPTES RENDUS

James-H. Leuba, professeur de psychologie à Bryn Mawr College. — *Psychologie du mysticisme religieux*. Un vol. in-8° (23 × 14), de XII-508 pages. (Traduit par Lucien Herr). Paris, Alcan, 1925.

Les tendances de M. Leuba en psychologie religieuse sont connues de longue date. Son livre récent ne nous les montre pas en progrès, ni même en mouvement; aujourd'hui comme jadis, elles s'inspirent d'un optimisme scientiste trop étranger peut-être à « l'esprit de finesse ».

L'auteur veut, dit-il, faire œuvre de *psychologue* : « L'ouvrage prétend être jugé avant tout comme une étude psychologique appliquée aux aspects fondamentaux de la nature humaine qui apparaissent en leur plein relief dans la religion mystique » (p. VIII). Fort bien; les tendances primordiales de la nature humaine ont vraisemblablement leur expression jusque dans les états mystiques et y restent sujettes à l'investigation psychologique. Aussi longtemps donc que M. L. se tiendra sur le terrain de la science psychologique, nous le jugerons, comme il le désire, en psychologue; dès qu'il dépassera ce terrain spécial — c'est son droit — il se rendra justiciable d'autres méthodes. Avouons immédiatement que notre bonne volonté à le comprendre se trouve déconcertée dès la Préface : au moment même où il émet une déclaration de neutralité, ou, si l'on veut, d'objectivité scientifique, n'annonce-t-il pas, avec une ingénuité qui fait honneur à sa franchise, deux chapitres (les chap. XII et XIII) dont la doctrine athée quitte manifestement les frontières de la psychologie positive (p. VIII)?

Les méthodes adoptées — et ceci ne laisse pas, non plus, d'être significatif — seront la « méthode génétique » et la « méthode comparative », les deux prunelles de l'école sociologique : nos lecteurs savent assez, par les tâtonnements de l'histoire des religions, à quel point ces procédés, excellents en eux-mêmes, prêtent à l'arbitraire. « Des phénomènes mystiques tels qu'ils se révèlent dans les sociétés primitives, où ils apparaissent plus simples et plus aisés à compren-

dre », on s'élèvera, nous dit-on, « à travers les phases principales de leurs transformations et de leurs complications », jusqu'à l'intelligence des formes épurées qu'ils présentent dans les grandes religions (p. VIII-IX). On postulera — plutôt qu'on ne démontrera — entre les phénomènes qu'on voudra bien appeler mystiques, un lien de dérivation causale au cours des siècles et, pour ainsi dire, une continuité de croissance. En même temps, grâce à des abstractions complaisantes, on va chercher à découvrir l'équivalent de ces phénomènes mystiques, en dehors même du domaine religieux : « Des phénomènes tels que la transe et que l'impression d'illumination ne deviennent intelligibles qu'à la condition qu'on les envisage dans les conditions multiples où ils apparaissent, je veux dire, hors de la vie religieuse aussi bien qu'au sein de la religion ». (p. VIII-IX).

Convenons donc d'abord d'une définition nominale du mot « mystique », assez souple pour ne point restreindre d'avance la portée de notre enquête : « Il signifiera pour nous tout état intérieur qui, aux yeux de celui qui l'éprouve, apparaît comme un contact (non par le moyen des sens, mais « immédiat », « intuitif ») ou comme une union de soi avec plus grand que soi, qu'on l'appelle l'âme du monde, Dieu, l'absolu, ou de tout autre nom que l'on voudra ». (p. 1).

Ce que sera le thème général du livre, on le pressent : du haut en bas des états psychophysiologiques que certaines analogies permettent de grouper sous l'étiquette du « mysticisme », le fonds essentiel reste identique malgré des particularités accidentelles variables, telles que les procédés d'obtention plus ou moins raffinés, l'interprétation intellectuelle plus ou moins éclairée, enfin la valeur psychologique et morale, très inégale elle aussi pour l'individu et pour la société. Sous tous les rapports, on le reconnaît de bonne grâce, la Mystique chrétienne, catholique ou protestante, domine immensément les autres formes de mysticisme. Malheureusement, au point de vue essentiel de la vérité objective, l'effort héroïque de nos contemplatifs pour saisir le « divin » retomberait impuissant; même, la valeur psychologique et morale de leurs états — valeur toute relative — serait moindre, de soi, que celle d'une vie réglée sobrement sur la réalité dite « scientifique »; M. L. va jusqu'à parler d'un « échec » de leur ascèse. Sa thèse lui permet de témoigner, le plus souvent, une sincère bienveillance, mêlée d'admiration et de pitié, envers les mystiques, tout en s'efforçant de discréditer à fond la Mystique.

Voyons ceci de plus près, en relevant, dans la démonstration de M. L., quelques points caractéristiques.

Dès le début, elle s'attache à une présupposition bien simpliste et nullement évidente : l'extase, conçue comme état de transe, serait le

centre de cristallisation de toute vie mystique. Nous allons assister à des généralisations étagées de la notion de transe religieuse.

Le chapitre II, intitulé : « L'extase mystique obtenue par des procédés matériels », fournit à l'auteur sa vraie base d'opérations. Dans des peuplades non civilisées ou demi-civilisées, la transe plus ou moins profonde provoquée par l'usage de stupéfiants ou par d'autres moyens purement mécaniques, passe pour un état de communication avec la divinité; l'antiquité classique elle-même a connu les extases orgiaques : voilà le fait « mystique » le plus primitif et le plus élémentaire qui s'impose à notre attention, Or, poursuit M. L., le reflet proprement mystique dont se colore cette transe de sauvages n'a rien de transcendant : il s'explique même le plus naturellement du monde, par comparaison avec les effets de dissociation psychologique et d'exaltation intérieure produits, indépendamment de tout contexte religieux, par certaines drogues : alcool, mescal, haschich, éther, protoxyde d'azote, etc. Ces drogues, que l'on peut expérimenter en laboratoire, altèrent la sensibilité organique, déclenchent des illusions sensorielles et des hallucinations, modifient l'état émotionnel en diminuant le contrôle de la raison, et créent l'impression stimulante mais trompeuse d'une vitalité merveilleusement accrue. Dès lors, tout est clair : comme « le but poursuivi par la religion est l'exaltation et le perfectionnement de la vitalité », le primitif doit être tout disposé à soupçonner une origine transcendante et une signification religieuse dans ce qui n'est, en réalité, que l'effet d'un narcotique.

L'échelon inférieur de la vie mystique est donc, quant à son interprétation transcendante, parfaitement illusoire. L'auteur, solidement arcbouté sur cette première conclusion, va s'obstiner à se hisser de là aux échelons suivants, par la seule force des poignets, sans éployer jamais les ailes de la métaphysique ou de la foi religieuse. Le voici, d'abord, à l'échelon intermédiaire du Yogisme. « L'omniscience et l'omnipotence qu'on prétend [dans le yoga de Patanjali] communiquer au yogin méritent d'être mises sur le même plan que les prétentions analogues alléguées par ceux qui font usage de drogues dans les cérémonies religieuses » (p. 63). De part et d'autre, l'état fondamental d'exaltation intérieure, suivi de sommeil ou de transe inconsciente, est le même, quoique les moyens de le provoquer — moyens à la fois psychologiques et mécaniques — soient incontestablement plus élégants chez le yogin. Chez ce dernier perce déjà « un appétit irrationnel de perfection morale » qui le rapproche du mystique chrétien (p. 64). Celui-ci, malgré son évidente supériorité, ne fera, lui non plus, que broder plus richement sur le canevas primitif, dont il ne s'affranchit point : « Nous verrons au cours de chapitres ultérieurs, que la transe mystique extatique, en l'une de ses phases, procure, elle aussi, à l'adorateur chrétien des hallucinations, des délices sensuelles

incomparables, une impression de puissance illimitée et de liberté totale, et, en d'autres phases, un sentiment de détente totale et de paix absolue. Le mystique chrétien envisage ces expériences extatiques comme attestant l'union divine (p. 52) ».

Faisons halte un instant. Sans éprouver aucun goût pour les extases pharmaceutiques ni pour les gyrations des shamanes et des derviches, on peut trouver un peu rapide l'explication que donne M. L. de la signification religieuse de ces extravagances. Mais passons, puisque nous admettons, comme lui, que les adeptes d'un mysticisme aussi inférieur se méprennent sur la cause prochaine de leurs états. Nous n'avons pas davantage à défendre le yogisme, encore que nous estimions bien sommaire, là aussi, le jugement de M. L.; en défalquant, parmi les yogis, la multitude des charlatans, des mendiants cupides et des professionnels naïvement crédules, il reste sans doute une minorité d'ascètes héroïques et de contemplatifs intelligents, dont les états extatiques posent un problème : au moins le problème que pose, dans un horizon différent, l'extase philosophique plotinienne. Nous inclinons à croire, pour des raisons que nous ne pouvons développer ici, que l'extase naturelle (ou philosophique) poussée à l'extrême, aboutit à l'inconscience absolue et tire donc toute sa valeur spéculative des phases d'approche de ce point final. En cela, nous nous trouvons matériellement d'accord avec l'auteur; nous devons néanmoins lui reprocher de commettre ici (pour la première fois) l'erreur de méthode qui consiste à trancher les questions par la manière de les poser, En effet, devant la transe des primitifs ou l'extase yogiste (et il en ira de même, plus tard, devant l'extase chrétienne), il n'envisage, en somme, qu'une hypothèse : celle d'états psychologiques plus ou moins exceptionnels, éprouvés comme états *subjectifs*, mais recevant du dehors une interprétation *causale* métaphysique ou religieuse : le problème se réduit alors à savoir si les états psychologiques éprouvés exigent, excluent ou tolèrent (M. L. oublie souvent ce troisième membre de la disjonction) une interprétation causale adventice. Reste une seconde hypothèse, qui n'est point absurde *a priori* : savoir, que l'expérience même du mystique soit *intrinsèquement* métaphysique ou religieuse. Lorsque le psychologue dédaigne cette hypothèse, il doit au moins nous dire s'il le fait en vertu d'un principe méthodologique, ou bien en raison de contre-indications strictement expérimentales. M. L. nous devait d'autant plus, dès maintenant, cet éclaircissement, que, d'après la doctrine védantiste la plus authentique, les rites de concentration, qui, de leur nature, à les considérer seuls, feraient tendre vers le monoïdéisme et vers l'inconscience, ne sont pas absolument indispensables pour obtenir l'extase, et, en tout cas, n'en sont point les agents proportionnés : l'extase yogie, à tort ou à raison, se définit tout ensemble comme délivrance du phéno-

mène et comme intuition intellectuelle d'une réalité supérieure à toute distinction de concepts. D'un bout à l'autre de son volume, M. L. prend, au contraire, en un sens absolu et exclusif les caractères négatifs de l'extase ; il identifie systématiquement « l'inconscience », dont parlent parfois les mystiques, avec le « vide psychologique » ; que cette identification fût pour lui une thèse à démontrer, on le comprendrait et l'on entendrait volontiers ses raisons ; mais il la présente dès le début, soit comme une donnée exégétique immédiate — en quoi il se trompe, et lit mal ses documents, — soit comme un présupposé qui va de soi — en quoi il préjugerait bien audacieusement sa conclusion.

Venons-en à la Mystique chrétienne.

L'esprit dans lequel M. L. mènera son enquête se dégage assez bien du préambule suivant : « On peut considérer les modalités successives du mysticisme religieux comme autant d'étapes d'une gigantesque expérience en action qui aspire à procurer, par des moyens variés, à des besoins fondamentaux [de la nature humaine] une satisfaction de plus en plus complète. Certains besoins et certaines méthodes, qui tiennent une place éminente dans les formes inférieures du mysticisme, disparaissent ou perdent de leur importance majeure lorsqu'on arrive aux formes les plus hautes ; tandis que d'autres besoins et d'autres méthodes viennent prendre leur place. Ajoutons que le passage d'une forme de mysticisme à une forme supérieure implique en outre une modification dans la manière dont est conçue la puissance à laquelle est attribuée, dans les effets mystiques, le rôle causal » (p. 69). Cette esquisse préalable trahit, nous allons le voir, un louable souci d'impartialité entravé par l'influence inconsciente de préjugés méthodologiques énormes.

Le chapitre IV, historique et descriptif, ne nous retiendra pas longuement,

Faut-il dire que nous serons toujours choqués, nous autres, catholiques, de voir confondre délibérément, dans une perspective uniforme, saint Jean l'évangéliste avec Montan le prophète, Jakob Boehme avec Tauler ou Suzo, Richard Rolle ou Walter Hilton avec George Fox et les Quakers, sainte Thérèse avec Molinos ou Mme Guyon ? Non pas que nous réprouvions l'étude comparative des phénomènes religieux, mais parce que nous ne voulons pas accepter, comme un axiome liminaire, l'équivalence foncière de toutes les prétentions mystiques : après tout, les expériences d'un Boehme et d'un Bx Suzo, celles d'un S. Jean de la Croix et d'un Molinos, sont peut-être séparées par un abîme. Qu'on rapproche ces noms comme objets d'étude, qu'on signale les dépendances littéraires, qu'on repère les

similitudes, rien de mieux ; mais qu'on évite de donner au lecteur inexpérimenté l'impression de cas identiques : si identité il y a, elle doit être formellement démontrée et nettement délimitée.

Comme types de mystiques chrétiens, M. L. choisit le Bienheureux Suzo, sainte Catherine de Gênes, Mme Guyon, sainte Thérèse et sainte Marguerite-Marie. Nous regrettons vivement qu'il n'ait point ajouté à sa liste saint Jean de la Croix, qui l'eût éclairé en plus d'un point essentiel. Nous ne le chicanerons pas sur ses sources : pour l'usage schématique, peu nuancé, qu'il veut en faire, elles suffisent, excepté toutefois en ce qui concerne sainte Marguerite-Marie. Il n'importe guère, du reste ; car les quelques lourdes méprises où tombe — de bonne foi, nous ne voulons point en douter — le professeur américain, ont d'autres causes que la pauvreté relative de ses documents.

Même dans les notices, à peu près objectives, consacrées à H. Suzo, à sainte Catherine de Gênes, à sainte Thérèse et à Mme Guyon, éclate de temps à autre une fausse note.

Par exemple, parlant du prosaïque Dom Marabotto, directeur de sainte Catherine de Gênes durant les dernières années de celles-ci, M. L. (qui n'aurait pu choisir un cas moins probant) ose écrire : « Le contraste n'est-il pas significatif, d'entendre tous ces favoris de l'amour divin professer que Dieu et Dieu seul leur suffit, et de voir néanmoins qu'il n'en est guère parmi eux [quelle exagération !] qui se dispensent de recourir à des rapports d'étroite amitié et de pur amour avec à tout le moins un être humain du sexe différent du leur ? » (p. 101). Dans cette dernière ligne, biffons le mot « amour », qui est évidemment de trop. Quant à l'amitié — à l'amitié sereine, discrète, dévouée, raisonnable, née de l'estime réciproque et toujours empreinte de respect — comment cette vertu naturelle serait-elle en conflit avec l'amour divin qui l'enveloppe, l'ennoblit et l'élargit, loin de l'exclure ? Un puritanisme aussi mesquin étonne sous la plume de l'auteur : connaît-il donc des amitiés humaines plus pures et plus spirituelles, plus justifiées et plus honorables, que celles auxquelles se prêtèrent plusieurs saints et mystiques demeurés en vénération dans l'Eglise ? Qu'on ne vienne pas, de grâce, projeter sur eux l'ombre suspecte d'un Molinos ou même d'une Mme Guyon. Et pour mettre toutes choses au point, on n'oubliera pas non plus que les « rapports d'étroite amitié » dont s'offusque M. L. ne furent, d'ordinaire, que des rapports confiants de direction spirituelle ; cette direction, donnée au nom de l'Eglise, n'a certes rien de mièvre ; elle fut un immense bienfait pour les mystiques catholiques, qu'elle a gardés de mille extravagances ; M. L. ne peut l'ignorer.

Autre exemple : l'aveu que fait sainte Thérèse de ses longues hésitations à sacrifier « certaines amitiés très innocentes par elles-mêmes »

(Autobiographie, chap. XXIV) provoque cette remarque : « Il est parfaitement permis de soupçonner que l'aveu a trait à un attachement pour un être de l'autre sexe, attachement plus profond qu'elle n'en convient, plus profond peut-être qu'elle ne s'en rend compte » (p. 149). Le plus léger indice autorise-t-il cette conjecture? Sinon, comment la qualifier?

Nous excuserons plus facilement l'étonnement scandalisé de l'auteur devant la familiarité respectueuse d'une sainte Thérèse envers la Majesté divine (p. 156) : la « liberté des enfants de Dieu » est faite de nuances difficiles à apprécier du dehors. Mais voici, de nouveau, des mesquineries, qu'il est permis de trouver d'assez mauvais goût. « Sainte Thérèse parvint-elle à ses fins morales? » M. L., censeur plus sévère que les juges même des procès de canonisation, estime que non, et que cette sainte si délicieusement spontanée resta une fille d'Eve très vaniteuse; pis que cela : « en diverses circonstances, elle parle avec un orgueil manifeste de l'influence qu'elle exerce sur les personnes les plus diverses » (p. 158); dans la réforme du Carmel, elle se soustrait à l'obéissance « par une diplomatie tenace et dissimulée » (p. 159); bref, « la conviction qu'elle avait de sa supériorité jaillit de son cœur en maintes circonstances... Sa sainteté demeurait toute pénétrée d'une ambition et d'un orgueil dont la mort seule pouvait avoir raison » (p. 160). Tout ceci — soyons modéré — prouve au moins une chose : que M. L., malgré son application, n'a point atteint le degré de perspicacité psychologique et d'information historique requis pour juger certains êtres exceptionnels. Envers Mme Guyon elle-même, qui est loin d'offrir les garanties de perfection morale d'une sainte Thérèse, le jugement de l'auteur américain nous paraît peu équitable et peu humain.

Du reste, et quoi qu'il en soit de l'élévation morale, extrêmement remarquable, qui distingue les grands contemplatifs reconnus par l'Eglise, où prend-on que l'état mystique doive être un état de perfection accomplie, et pas seulement un moyen de perfectionnement, si bien qu'il faille parler d'*échec* partout où subsisterait encore quelque chose des faiblesses communes? Décidément, il y a, dans l'ascèse et dans la piété chrétiennes, beaucoup d'aspects que M. L. comprend mal ou ignore totalement.

Mais l'ignorance ou l'incompréhension de la dévotion catholique, jointes à une étrange incapacité de reconstitution historique, atteignent leur point culminant dans le traitement infligé à sainte Marguerite Marie (p. 160-167, et ailleurs). Beaucoup de lecteurs s'indigneront de ces pages odieuses; laissons l'indignation : le professeur de Bryn Mawr était, ici plus qu'ailleurs, incapable de bien comprendre; on peut regretter cependant qu'il ne s'en soit point aperçu et n'ait pas même senti qu'un minimum de réserve s'imposait à lui, comme psy-

chologue et comme gentleman, devant l'admiration unanime qu'inspirent au monde catholique le courage, l'humilité, le don de soi et tant d'autres vertus étonnamment héroïques de la pauvre visitandine aux gestes maladroits et à la littérature contestable ; s'il eût songé à cela, nous voulons croire qu'il aurait hésité à prononcer la condamnation suivante, plus absurde encore qu'odieuse : « La médiocrité de son niveau mental, associée à un instinct sexuel énergique, éveillé de bonne heure par le symbolisme religieux, et concentré sur Jésus, font d'elle un compromis entre les grandes mystiques religieuses et une catégorie de pauvres êtres que l'Eglise ne songe pas à revendiquer » (p. 160).

Le chapitre V : « Les ressorts du mysticisme chrétien », reprend le contenu d'articles déjà anciens (1902). Les « tendances fondamentales » dont le jeu livrerait le secret profond de la vie mystique, sont réduites par M L. à quatre groupes :

1° « Les tendances à l'affirmation de soi et le besoin d'estime » (p. 175). Il serait plus exact de dire : le besoin d'être estimable, mais passons.

2° « Les besoins de soutien moral et de tendresse, et de paix au double sens actif et passif du terme » (p. 177). Effectivement la vie mystique répond à un besoin d'harmonie supérieure et elle s'appuie sur le réconfort intime — austère et viril, en général, plutôt que suave — de la relation filiale de l'âme à Dieu.

3° La tendance à « l'universalisation ou socialisation de la volonté individuelle » (p. 185). Les amis des mystiques, qui ont tant à se plaindre de M. L., lui sauront gré d'avoir proclamé nettement, dès 1902, dans des milieux peu habitués à entendre pareil langage, la transcendance essentielle de l'ascèse et de la contemplation chrétiennes sur l'individualisme égoïste. Chez nos mystiques, abstraction faite même d'une intention formellement apostolique (presque toujours présente), les « valeurs » morales poursuivies sont *en elles-mêmes* universelles : que recherchent-ils, en effet, sinon « la transformation de l'homme terrestre en un homme divin, c'est-à-dire le remplacement du vouloir individuel égoïste par la volonté universelle » (p. 191)? Les grands contemplatifs n'aspirent pas à la jouissance, même à la jouissance de l'extase, comme à une fin : « Quoi que puissent affirmer les mystiques touchant l'apparente subordination de l'activité désintéressée à la jouissance passive de Dieu, leurs assertions se trouvent démenties par des passages caractéristiques..., par la tendance générale de leurs écrits, et d'une manière plus convaincante encore par leurs vies : tous, à dater du jour où l'unité fut installée dans leur conscience, se sont dépensés sans réserve au service de leurs semblables. Les délices que leur procurent les transes extatiques sont pour eux, finalement, le procédé dont Dieu use à leur égard pour les

encourager à redoubler d'efforts en vue d'atteindre à la sainteté, pour clarifier leur vision morale, et pour faire d'eux-mêmes des instruments plus efficaces au service de l'action divine » (p. 187-188). Comment l'auteur de ce panégyrique se résout-il à en effacer le trait principal, pour reprendre, sans même l'atténuer, sa thèse ancienne de « l'érotomanie des mystiques chrétiens » ?

4° « L'impulsion sexuelle » serait, en effet, le quatrième groupe des « tendances fondamentales » auxquelles obéissent les mystiques. « Si les mystiques affectent de dédaigner le corps et les plaisirs corporels, ce n'est pas qu'ils sont indifférents aux plaisirs sensuels pris en eux-mêmes, mais parce qu'il leur paraît qu'il y a jusqu'à un certain point incompatibilité entre les satisfactions de la chair et le bien de l'âme. Chaque fois qu'ils ne soupçonnent pas l'origine corporelle des délices sensuelles, ils s'y laissent aller de grand cœur et avec un parfait abandon » (p. 169).

Comprenons bien la thèse de M. L. D'après lui, les grands mystiques, entraînés à la chasteté la plus scrupuleuse par toute leur formation ascétique, ne recherchent pas sciemment le plaisir sensuel ; — en fait, cependant, à leur insu et de bonne foi, ils le poursuivent et le rencontrent sous des formes plus ou moins larvées ; — mais, alors même, en goûtant innocemment ces délices sensibles dont ils ignorent l'origine suspecte, ils les rapportent comme moyens à une fin purement morale et religieuse. Notons encore que, selon M. L., le plaisir d'ordre sexuel ne constitue qu'une partie de la jouissance totale de l'extase : « Dans la poursuite de l'amour divin, [le mystique] trouve tout un trésor de plaisirs sensoriels, les plaisirs de la détente et à de certains moments ceux de l'éréthisme général, les plaisirs des visions éclatantes, les plaisirs des anesthésies, et, éclipsant tous les autres, les plaisirs et les peines d'origine sexuelle, plus délicieux que le reste. Cela est beaucoup déjà, mais n'est pas tout : reste encore toute la richesse des dons qui servent plus directement à la réalisation de son dessein. Car l'ambition du mystique dépasse infiniment l'échelle des plaisirs qui viennent d'être énumérés. Il goûte le vrai bonheur durant les instants qui précèdent la disparition totale de la conscience sombrant dans la transe [?], et ensuite aussi longtemps qu'il reste sous son influence. C'est un bonheur qui s'explique par la satisfaction de ses tendances et de ses besoins profonds » (p. 225).

Une recension rapide ne se prête guère à l'examen critique d'un sujet aussi délicat. On nous permettra de renvoyer aux mises au point, trop conciliantes encore, faites naguère par M. de Montmorand et par le Dr G. Dumas ; M. L., nous ne savons pour quelle cause, ne tient pas compte des travaux de ces auteurs, qui ne sont pourtant point des « théologiens » Il nous suffira de marquer ici deux ou trois aspects

de la question que l'auteur américain eût bien fait de toucher moins superficiellement :

a) *Le symbolisme mystique.* — Si, dans l'âme des mystiques, jaillit une source profonde de lyrisme, ils ne sont pas tous des artistes, et le symbolisme particulier dont ils usent peut n'être pas au goût de tout le monde. Du moins, pour ne parler que des mystiques approuvés par l'Eglise, ce symbolisme, même lorsqu'il dérobe quelque chose à la poésie de l'amour profane, apparaît-il tout à fait anodin dès qu'on l'étudie en fonction du langage courant, auquel il emprunte mainte catachrèse, en fonction aussi de la tradition scripturaire et patristique, ou des habitudes littéraires propres à certaines époques et à certains milieux, en fonction enfin des contextes qui fixent la valeur imaginative et la portée logique des mots employés. C'est abuser, vraiment, que d'écrire : « Il n'est guère personne qui ne connaisse à satiété l'extravagante imagerie charnelle dont usent les mystiques lorsqu'ils décrivent les jouissances intenses que leur procure l'amour divin » (p. 211). Nos lecteurs, dont la plupart connaissent les écrits des grands mystiques catholiques, peuvent juger, à ce trait, de l'exactitude scientifique de M. L.

b) *Les délices éprouvées dans l'extase.* — En elle-même, la jouissance de l'extase, ou des moments voisins, est-elle partiellement sexuelle ? Cette jouissance sexuelle, le mystique la recherche-t-il inconsciemment, « s'y laisse-t-il aller de grand cœur et avec un parfait abandon », de façon que l'on soit autorisé à la décrire comme un des « ressorts du mysticisme chrétien » ? Les quelques indices positifs, soupçonnés par M. L. dans les confidences des mystiques, non seulement sont bien maigres pour justifier une thèse aussi énorme et aussi universelle, mais sont tous susceptibles d'une interprétation infiniment moins piquante. M. L. essaie d'argumenter *a priori* : le mystique *doit* se trouver dans un état d'excitation sensuelle chronique, qui aura son écho durant la transe ou la demi-transe extatique, en effet, « estime-t-on qu'il soit vraisemblable que la chair demeure muette lorsque la continence se trouve associée à un contact familier avec une femme aimée [il s'agit des rapports d'affectueuse confiance entre directeur et personne dirigée] et à une complaisance illimitée accordée aux images familières aux amoureux ? » (p. 211). De nouveau, quelle altération des faits ! Lorsque M. L. aura montré que des mystiques authentiques se prêtent « à un contact familier avec une femme aimée » et ruminent, à longueur de journée, des « images familières aux amoureux », il vaudra la peine de nous occuper de son objection. Et puis, que fait-il des mystiques — il n'en manque pas — qui ne contractèrent point d'amitiés particulières, même très nobles, et qui, dans leurs relations avec Dieu, n'usèrent pas non plus, que nous sachions, du symbolisme spécial de l'amour humain ? On se demande, avec

une inquiétude croissante, quelle conception ce professeur de psychologie, réputé connaisseur des choses religieuses, peut bien se former de la vie mystique normale?

Mais supposons même que des traces méconnues de « plaisir sexuel » se mêlent effectivement aux « consolations sensibles » intenses qu'éprouve parfois le mystique : sont-ce bien ces consolations sensibles que celui-ci recherche et savoure, avec une sorte de gourmandise? M. L., s'il avait lu attentivement S. Jean de la Croix et d'autres maîtres de la vie intérieure, ignorerait-il que l'attachement à la consolation sentie, ou même à la jouissance « spirituelle », dans l'oraison, est un obstacle radical au progrès et une entrave aux états d'union? Pour le vrai mystique chrétien, le plaisir, quel qu'il soit, et *a fortiori* le plaisir corporel, n'est jamais un mobile, jamais un idéal, même partiel et provisoire : la visée du mystique est plus haute. Dira-t-on qu'il se fait illusion, et cède toujours, pour une part, au goût instinctif des satisfactions physiques? De quel droit l'affirmer? M. L., malgré ce qu'il semblait concéder ailleurs, est décidément hanté par l'idée saugrenue que les mystiques aspirent, non à un état de perfection, mais à un état de bien-être, à une sorte d'équilibre hygiénique du corps et de l'esprit (voir aussi p. 482).

c) *L'affectivité mystique et la théorie freudienne de la libido.* — On pourrait d'ailleurs, avec Freud, par un véritable abus de mots, poser la question de « l'érotomanie » des mystiques sur un terrain moins accessible tout ensemble à la démonstration et à la réfutation. Si l'on tient que *toute* la sphère affective est radicalement sexuelle, il n'y aura, évidemment, dans l'ordre des relations sociales, dans l'ordre esthétique ou dans l'ordre religieux, aucun mouvement d'âme qui ne doive être dit en quelque mesure sexuel. Encore faut-il que l'on s'entende : on appelle alors « sexuelle » une sorte de capacité hédonique diffuse, racine indifférenciée d'où sortiraient les diverses tendances plus spécialisées qui assurent la satisfaction de nos besoins psychophysiologiques fondamentaux; parmi ces tendances dérivées, prend place, à son rang, l'appétit sexuel au sens strict. Puisque, M. L., sans être « freudien », juge à propos d'invoquer ici comme des alliées les théories psychanalytiques (p. 203 et suiv.), on regrettera qu'il n'en indique pas plus exactement le rapport avec sa propre conception de l'érotomanie mystique, qui suppose, elle, une sexualité déjà différenciée Car, s'il affirmait seulement que la jouissance mystique est sexuelle ni plus ni moins que le plaisir d'apaiser la faim, ou que le ravissement esthétique éprouvé devant un chef-d'œuvre, devant un grand spectacle de la nature, devant la beauté morale, ou bien encore, ni plus ni moins que l'affection et le respect de l'enfant pour ses parents, nous pourrions nous étonner d'une terminologie insolite et discutable, mais

nous aurions tort de nous alarmer beaucoup de la chose signifiée : l'honneur des mystiques n'en serait point éclaboussé. Malheureusement, M. L. dit plus que cela.

Ce n'est pas l'endroit de faire le procès du sexualisme freudien. Sous l'erreur, comme toujours, se dissimule un noyau de vérité : vérité assez banale, à vrai dire, que nous formulerions en ces termes : il existe, chez l'homme, une connexion naturelle, et des associations secondairement acquises, entre l'activité sexuelle et la sensibilité générale ou l'affectivité ; par conséquent, tout état de conscience présentant une valeur affective peut, sous certaines conditions, avoir des contre-coups indirects dans la sphère sexuelle.

Depuis pas mal de siècles déjà, les maîtres de l'ascèse chrétienne ont tiré les conséquences pratiques de cette vérité : ils signalent les écueils qu'une contemplation imaginative et sentie peut offrir pour les imparfaits et la réserve respectueuse qu'il y faut observer. D'aucuns, comme S. Jean de la Croix, notent même avec une extraordinaire précision les effets indirects, d'ordre sexuel, que peuvent avoir — rarement d'ailleurs — chez des débutants maladifs ou trop sensibles, les élans les plus nobles et les plus chastes d'amour divin. Il va de soi que s'attacher de volonté à ces contre-coups serait, non seulement renoncer aux voies mystiques, mais pécher. Disons plus : d'après le le docteur mystique espagnol, ces « réflexes latéraux », qui ont toujours quelque chose d'anormal, disparaissent totalement dans les états supérieurs d'oraison : disparition en rapport avec l'effacement du rôle des images. M. L. ne semble pas avoir remarqué que les conditions psychologiques requises, d'après les maîtres de la Mystique chrétienne, pour l'ascension aux états d'union excluent de plus en plus, au cours de cette « montée », le risque d'un ébranlement sexuel, même inaperçu. Si donc nous admettons, d'accord avec une tradition sûre, que « l'instinct sexuel » peut tendre des pièges aux mystiques, par contre nous ne voyons réellement pas en quoi il pourrait être un des « ressorts du mysticisme chrétien ».

Dans les pages précédentes, nous avons dû noter, chez M. L., une insuffisante compréhension historique et psychologique de nos mystiques chrétiens, puis critiquer assez vivement, sur un point délicat, son analyse des tendances fondamentales auxquels ils obéissent. Désormais, c'est le problème de l'*extase* qui va retenir surtout notre attention, et cela, sous trois aspects successifs : la place de l'extase dans la hiérarchie des états mystiques ; le rapport entre la transe extatique et l'état nerveux ; enfin, le contenu intellectuel de l'extase. Nous verrons reparaître, au détriment des mystiques chrétiens, les erreurs d'interprétation qui se trahissaient déjà dans les chapitres d'introduction.

Le chapitre VI (« Les méthodes du mysticisme chrétien ») contient deux affirmations entièrement erronées — toutes deux assez graves : 1° « Les degrés de profondeur de la transe » [extatique] correspondraient, dans l'opinion des mystiques, à autant « d'étapes de la perfection morale » (p. 255). Que d'une manière générale, sans proportion rigide, l'union de plus en plus intime avec Dieu, dans l'oraison suppose ou procure une croissante pureté de cœur, et que l'état émi, ment « d'union transformante » ne se conçoive guère dans une âme gardant quelque attache volontaire au péché, c'est bien la pensée des auteurs les plus avertis. Mais que ces auteurs évaluent la sainteté personnelle d'après le degré de « profondeur de la transe », c'est-à-dire d'après le degré de l'extase psychophysiologique, ou le degré de « l'aliénation des sens » et du « sommeil des puissances », pareille assertion déconcerte chez un publiciste qui prétend connaître les mystiques chrétiens. 2° Peut-être sera-t-on plus étonné encore de la désinvolture avec laquelle M. L. se permet de biffer, au sommet des expériences mystiques, la phase si caractéristique de « déification » ou de « mariage spirituel », durant laquelle le contemplatif, sans perdre le contact de Dieu, reprend l'usage et le contrôle parfait de ses facultés naturelles. D'après le psychologue américain, les descriptions de cette phase dernière et durable de la vie mystique ne répondent pas même, comme celles des phases précédentes, à une expérience subjective originale (peut-être illusoire), mais reposent sur une « confusion » commise après coup, et qu'il veut bien qualifier d'invraisemblable.

C'est en prendre fort à l'aise avec les textes, si concordants sur ce point. L'optique de M. L. est ici faussée par une cause d'erreur que nous avons déjà remarquée et qui appartient, pour ainsi dire, à son « équation personnelle » ; dans son système « comparatif et génétique », il *faut* que la transe extatique, couronnée par l'inconscience totale, soit le point culminant de toute Mystique.

Que dit la tradition compétente ? Si des écrivains catholiques ont parfois exagéré la signification religieuse des phénomènes psychosomatiques de l'extase, il n'est pas nécessaire de posséder une exceptionnelle érudition pour connaître l'attitude extrêmement réservée de l'Eglise à cet égard et pour savoir que la tradition la plus autorisée n'a jamais considéré l'extase, en tant que transe, comme la forme essentielle, ni comme le sommet de la vie mystique ; au contraire, l'extase, ainsi envisagée dans ses aspects négatifs ou même corporels, est la rançon imposée à la faiblesse de notre nature par la sublimité toute spirituelle de l'union divine ; la transe extatique, en elle-même, prête à de multiples illusions, elle peut survenir dès les échelons mystiques inférieurs, et tend à cesser au sommet. M. L. veut-il étudier de plus près des auteurs particulièrement exacts, comme le Bienheureux Ruusbroec ou S. Jean de la Croix, il reconnaîtra sa méprise sur la valeur

attribuée à l'extase, comme telle, dans la Mystique catholique. Nous jugerions même probable que des contemplatifs parvinrent à une oraison très éminente par un développement continu et harmonieux, sans crise violente et sans « transes extatiques » proprement dites.

M. L., en attribuant une importance exagérée à ce que M. de Montmorand appelle « l'orchestration » du mysticisme, s'expose constamment à subordonner l'essentiel à l'accessoire. Ce déplacement des valeurs se fait sentir une fois de plus, dans les deux chapitres (VII et VIII) consacrés au parallélisme entre les expressions observables de la vie mystique et les variations de l'état nerveux. Qu'il y ait là certaines corrélations, personne ne le niera : la psychologie du mystique reste, sous l'action divine, une psychologie « humaine »; elle n'est donc pas exempte de la dépendance naturelle vis-à-vis du corps. Mais faut-il parler ici de « névrose »? On rencontre des mystiques « névropathes » par constitution ou par suite d'infirmités diverses; il en est aussi qui ne présentèrent aucun symptôme neuropathologique appréciable. Les premiers ne devinrent pas mystiques parce que névropathes; cependant, nous admettons volontiers que leur état nerveux ne put demeurer sans influence sur leur vie affective et sur l'aspect psychosomatique de leurs extases. Quant aux mystiques qui jouirent d'une santé normale, mais connurent la défaillance physique de l'extase, n'est-il pas bien naturel que l'exceptionnelle concentration mentale, où culminaient leurs ravissements, ait eu pour contre-coup momentané, dans leur psychisme inférieur, des inhibitions et des dissociations analogues à celles qui s'observent dans les névroses? Ce ne sont point ces contre-coups, si fréquents soient-ils, qui caractérisent la vraie extase religieuse, car ils peuvent être provoqués par des causes très diverses. Aux yeux des contemplatifs catholiques, le noyau essentiel de l'état mystique consiste dans l'union transcendante avec Dieu, qui s'opère au centre de l'âme : tout le reste dépend largement des mécanismes physiologiques et psychologiques, que la nature n'a point adaptés d'avance au « vol de l'âme » ; quelques ruptures d'équilibre y sont à prévoir — à peu près inévitables dans un corps non glorifié. Est-ce une raison pour dire que les retentissements de l'union transcendante dans le psychisme inférieur et jusque dans la sphère végétative, soient morbides? que ce soient des « symptômes hystériques et neurasthéniques » (p. 280)? Ces expressions, même entourées de réserves, nous paraissent bien massives et positivement critiquables; car un symptôme particulier n'est hystérique ou neurasthénique que par son insertion dans le tableau d'ensemble de l'hystérie ou de la neurasthénie. Or, M. L. lui-même reconnaît franchement qu'au total, les grands mystiques « ne présentent guère qu'une analogie toute de surface avec les patients qui relèvent du psychiatre » (p. 296). Alors,

valait-il bien la peine de tant insister sur « l'hystérie » de sainte Thérèse et de sainte Catherine de Gênes? (1).

Dès l'étape où nous sommes arrivés, M. L. commence, pour le fond, à se répéter plus que de droit. Nous devrons bien l'imiter un peu, ...le moins possible. Le chapitre IX, étude comparative de l'extase, a surtout l'intérêt d'une étagère de bibelots curieux : figurines de personnages « en transe », montrant des transitions plus ou moins graduées de l'extase religieuse à l'extase profane. Voyez, semble dire l'ingénieux collectionneur, ils se ressemblent, ils sont donc frères ; « entre leurs extases, toute la différence se réduit à « l'interprétation, qui transfigura l'expérience fondamentale [la transe inconsciente] et en fit une extase religieuse » (p. 314).

Rien de plus facile que d'aligner ainsi, en multipliant les rapprochements superficiels, des séries impressionnantes pour l'imagination. Dans la plupart des cas rapportés, il y eut effectivement, de la part des sujets qui les vécurent, interprétation religieuse secondaire d'états subjectifs plutôt qu'expérience immédiate d'un contenu religieux; dans d'autres cas, tel celui de Mlle Vé — la « mystique moderne » de Flournoy — une expérience directe, mais assez confuse, du divin est formellement affirmée, expérience dont Mlle Vé elle-même reconnut plus tard, à bon droit, le caractère illusoire; à ce dernier cas, M. L. assimile, évidemment, celui des grands mystiques chrétiens, qui, par une illusion pareille, auraient projeté, de bonne foi, leurs interprétations dogmatiques dans des expériences subjectives, d'autant plus dépourvues de signification transcendante qu'elles tendent plus prochainement vers le néant de l'inconscience.

Le psychologue américain demeure donc obstinément fidèle à sa théorie ancienne, et même un peu surannée, d'une extase aïdéique, totalement vide. Qu'il ne soit point tenu de croire aveuglément les mystiques, lorsqu'ils affirment l'origine transcendante de leurs états d'oraison, c'est tout accordé. On peut néanmoins, sans outrepasser les droits de la critique psychologique, trouver qu'il jette bien lestement par dessus bord la très abondante littérature descriptive du mysticisme catholique, laquelle, en dehors de toute préoccupation de polé-

(1) M. L. cite longuement le mémoire, un moment célèbre, et d'ailleurs remarquable, où mon savant et pieux collègue de Louvain, feu le P. G. Hahn, tout en relevant, en Ste Thérèse, plusieurs stigmates physiques de l'hystérie, montrait aussi, chez la sainte, l'absence totale des tares psychologiques correspondantes. Dans nos conceptions actuelles de l'hystérie, cette disjonction n'aurait plus guère de sens, et le P. G Hahn serait le premier, croyons-nous, à condamner l'étiquette moins heureuse sous laquelle il groupait les troubles nerveux décrits dans ses pages.

mique, contredit en fait, à chaque page, l'hypothèse de l'inconscience absolue dans l'extase. Si nos mystiques décrivent des extases obscures, ils n'en décrivent pas qui soient vides; bien plus, au sommet dernier de l'extase, c'est toujours la révélation radieuse de la Trinité, dans la lumière du Verbe, qui vient — répètent-ils — emplir l'âme des contemplateurs privilégiés.

Le dédain de M. L. pour ces témoignages, qu'il n'examine même pas, est commandé par le parti-pris méthodologique qui lui faisait, plus haut, méconnaître le caractère original du « mariage spirituel », décrit pourtant, par les mystiques qui l'éprouvèrent, comme le couronnement de leurs expériences religieuses. Ne nous lassons pas de le répéter : dans les faits mystiques, M. L. ne veut rien apercevoir d'essentiel que l'extase; et dans l'extase, il ne veut rien apercevoir d'essentiel que « la transe », c'est-à-dire un état somatique anormal, accompagné de rétrécissement, puis d'abolition de la conscience ordinaire. Tant pis pour les mystiques s'ils croient constater que l'extase n'est pas indispensable à leur oraison supérieure, et si, dans l'extase même, l'élément qu'ils appellent mystique n'est point la transe comme telle — épisode indifférent — mais l'éveil d'une forme supérieure de conscience. Entre le théoricien profane du mysticisme et le principal groupe de ses clients, nous allions dire de ses victimes, il y a tout au moins discordance radicale de terminologie : danger prochain de ne point s'entendre.

Pourtant, à cet égard, une lueur d'espoir subsiste : dans la VIe partie du chap. X, l'auteur semble vouloir serrer de plus près le problème du contenu transcendant de l'extase. Quelles sont, chez les extatiques, « les racines de la certitude d'une révélation ineffable » (p. 390)? La réponse est décevante. Une fois de plus on se contente, selon le procédé des glissements successifs, cher aux psychologues positivistes, d'accrocher à la « révélation » mystique chrétienne une chaîne de cas analogues, de moins en moins susceptibles d'une interprétation transcendante, et même de moins en moins susceptibles d'une interprétation naturelle dépassant le niveau de la plus banale platitude; puis, supposant la série à tous égards homogène et continue — ce qui est, au point de vue logique, un coup de force — on conclut triomphalement que le terme supérieur ne peut représenter qu'une modalité plus complexe, une « complication » du terme inférieur. Ce terme inférieur, simple, clair et distinct, « scientifique » en un mot, ce seront, par exemple, les effets d'exaltation momentanée produits par le protoxyde d'azote : « Mes émotions étaient pleines d'enthousiasme et de sublimité », note Sir Humphrey Davy, dont l'introspection fait écho à celle d'autres expérimentateurs; ou bien, moins encore, ce seront « les sensations sublimes et solennelles » que con-

naissent certains neurasthéniques (p. 395), tel le sympathique et grotesque « Jean » du Dr Pierre Janet.

Et nunc reges erudimini: M. L. envoie aux princes de la mystique ces boulets ramés — tout le lest dialectique de son livre : « Nous sommes maintenant en mesure de retourner à notre problème sous la forme qu'il revêt pour les mystiques religieux. Ils affirment que, bien qu'ils ne puissent en donner une expression adéquate, la connaissance divine leur échoit au cours des extases... [Mais] la foi en une révélation intellectuelle ineffable ne saurait être acceptable que si la vérité s'en trouvait dûment démontrée, par quelque raison de fait [?] plus objective que la conviction même des mystiques; car nous savons maintenant à quel point la transe est, de sa nature, riche en phénomènes qui ont tout ce qu'il faut pour donner l'illusion d'une révélation transcendante » (p. 401). Puisque le témoignage même du mystique est dénué de force probante, « l'unique critérium qui nous reste, c'est la manière d'être du sujet lui-même après la révélation... Mais nous n'observons chez aucun des mystiques dont nous ayons connaissance rien qui aille plus loin que ne vont des modifications et des transformations qui s'expliquent tout simplement par des causes naturelles, de l'ordre physique et de l'ordre psychique » (p. 402). Qu'on n'objecte pas « la clarté et la certitude » (chap. X, n° VI) de la « révélation ineffable », car c'est là une propriété banale de beaucoup d'états de transe où ne se pose même pas la question d'une manifestation objective. Quant au « sentiment de présence » (chap. XI), qui peut, l'expérience en témoigne, être à la fois parfaitement net et totalement illusoire, il n'appuie pas davantage la thèse d'une communication transcendante. Conclusion : non seulement la simple psychologie ne démontre pas la valeur des prétentions surnaturelles des contemplatifs (si c'est là ce qu'a voulu établir M. L., il s'est donné beaucoup de peine pour enfoncer une porte ouverte), mais, positivement, la psychologie démontre « le caractère illusoire de la révélation intellectuelle dans la transe mystique » (p. 402).

M. L. nous excusera de n'apercevoir nulle part, dans ses pages, cette démonstration positive. Nous n'y trouvons qu'une *hypothèse*, abondamment illustrée, il est vrai, mais peu approfondie, invérifiable et simpliste, sur l'identité foncière de la haute contemplation chrétienne avec la transe des sauvages : une de ces hypothèses que l'on ne propose que faute de mieux, pour ne point renoncer à tout essai d'explication. M. L. — c'est à peine croyable — en a-t-il meilleure opinion ? Mesurerait-il mal la distance qui sépare encore, sur le plan purement psychologique, les éléments d'explication, maigres et imprécis, qu'il nous propose, des réalités singulièrement complexes et compréhensives, vivantes et vivifiantes, qu'il voudrait élucider ?

En tout cas, l'outrecuidance de plusieurs de ses affirmations déroute notre logique. Et nous venons à nous demander si les vraies raisons de celles-ci ne sont pas beaucoup plus lointaines, c'est-à-dire, pour être clair, si les deux derniers chapitres (XII et XIII), présentés comme le corollaire philosophique du volume, presque un accessoire, n'en contiendraient pas peut-être les véritables prémisses. Ils nous apprennent que l'inanité démontrée de l'expérience mystique ruine le dernier semblant de preuve qui pouvait encore étayer la croyance en un Dieu personnel. Et M. L., révélant le fond de son cœur et de son esprit, d'applaudir à l'inévitable désagrégation de la « foi traditionnelle », qu'il juge « malfaisante » (p. 490 et suiv.). Il entrevoit la perspective d'un avenir de sérénité toute terrestre, où la religion épurée, devenue le simple culte de l'idéal, tendra la main à la science en qui elle reconnaîtra enfin son alliée : « ce jour-là on verra le perfectionnement spirituel rivaliser d'allure avec les progrès en matière d'hygiène et en longévité accrue qu'ont rendus possible et qu'ont accélérés les conquêtes de la science médicale » (p. 497).

M. le professeur de Bryn Mawr, votre traducteur aurait dû songer à vous avertir que semblable profession de foi était presque intraduisible en français. Nous regrettons sa distraction, car votre livre, dont nous avons dû dire un peu de mal, nous semblait tout de même mériter mieux que de finir sur une phrase qu'on pourrait croire élaborée entre Bouvard et Pécuchet. Nous respectons vos convictions, qui ne sont pas les nôtres, et votre franchise, que nous avons imitée. Mais il nous paraît évident — faisons notre paix là-dessus, si vous voulez bien — que ce n'est pas la simple psychologie qui vous force à taxer d'illusion l'intuition transcendante des mystiques chrétiens, comme ce n'est pas non plus la simple psychologie, mais surtout un ensemble de présomptions théologiques, qui nous porte, nous croyants, à admettre la possibilité de cette intuition. Pour continuer l'entretien, nous devrions aborder le terrain de la critique générale des sciences : mais cela, comme on dit chez vous, « c'est une autre chanson ».

Louvain. Joseph Maréchal, S. J.

CHRONIQUE

Congrès.

Le *Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*, dans son numéro du 15 décembre 1925, p. 389-391, publie le « Questionnaire d'études sur S. Jean de la Croix, lors du second centenaire de sa canonisation » qui doit servir de programme pour le prochain Congrès d'ascétique et de mystique, de Madrid, en 1926. En voici la traduction :

Section 1re. — Biobibliographique.

A)

1. Etudes biographiques sur S. Jean de la Croix.

2. Relations entre S. Jean de la Croix et sainte Thérèse de Jésus.

3. Relation avec la Réforme [du Carmel] et son influence sur elle. Magistère spirituel et scientifique qu'il y a exercé ; organisation de ses premiers noviciats et collèges.

4. Manière de gouverner de S. Jean de la Croix ; sa pensée sur le bon gouvernement.

5. Apostolat du Saint, sa pensée sur la vie active de la Réforme et particulièrement sur les missions.

B)

6. Formation scientifique, littéraire et artistique de S. Jean de la Croix ; ses principes et ses éléments.

7. Activité littéraire du saint. Ses écrits ; ceux qui sont conservés. Correspondance.

8. Autographes et manuscrits de ses œuvres ; études critiques sur ce sujet ; éditions critiques.

9. Diffusion des œuvres du saint et moyens de les propager. Influence qu'elles ont exercé dans les diverses branches du savoir.

10. Bibliographie de S. Jean de la Croix ; critique des œuvres qui lui sont consacrées.

Section 2e. — Scientifique

1. Caractère théologique dn problème mystique ; la science de la vie spirituelle ; connaissances intégrantes et auxiliaires qui s'y rapportent.

2. Utilité, convenance et nécessité de la science mystique dans les études ecclésiastiques.

3. Pensée scientifique de S. Jean de la Croix et ses éléments : fondement dogmatique : Ecriture sainte, Tradition ecclésiastique, expérience propre et étrangère (hagiographie), psychologie et ontologie (le texte porte, par une erreur manifeste : *antologia*).

4. L'école mystique carmélitaine et la science espagnole : importance particulière qu'y possède S. Jean de la Croix.

Section 3e. — Vie spirituelle.

A) *Ascétique.*

1. Concept de la perfection; ses degrés selon S. Jean de la Croix; ses relations avec l'ascétique.

2. Moyens pour obtenir la perfection indiqués par le Saint : oraison, mortification extérieure et intérieure, dévotion aux saints et spécialement à la très sainte Vierge, fréquentation des sacrements, etc.

3. Méthodes d'oraison, d'après le saint : méditation, présence amoureuse de Dieu ou *contemplation acquise*; marques faisant connaître quand l'âme doit quitter la première méthode et s'exercer dans la seconde; originalité sur ce point de la doctrine du Docteur mystique.

4. Nuits actives des sens et de l'esprit; essence, propriété et effets.

5. Influence du sentiment et de l'art dans la piété; conditions et doctrine de S. Jean de la Croix sur ce sujet.

B) *Mystique.*

6. Caractère affectif-intellectuel de la mystique, selon le concept de S. Jean de la Croix; la mystique et la contemplation infuse.

7. Double effet de la contemplation infuse, selon la doctrine du saint; purifications passives et illumination, conditions et effets des nuits passives.

8. L'échelle d'amour par l'union, transformation de l'âme avec Dieu et ses degrés.

9. L'union actuelle et fruitive comme fin des ascensions de l'âme : essence, causes, effets et degrés de l'union et particulièrement le mariage spirituel.

10. Les sens spirituels et les touches de la Divinité.

11. L'extase, sa nature, ses causes et l'état de l'âme où elle se produit, selon S. Jean de la Croix.

12. Aspirations à la contemplation infuse et appel général à cette contemplation. Est-il licite et convenable d'y aspirer? Tous y sont-ils appelés en particulier? Marques de l'appel particulier et individuel.

13. La mystique et l'action, selon S. Jean de la Croix.

Section 4ᵉ. — PRÉDICATION ET DIRECTION SPIRITUELLE.

1. Quelle idée le saint s'est-il formé de la prédication évangélique? Son caractère apostolique et artistique. Qualités du prédicateur.

2. Nécessité et utilité de la direction spirituelle; défauts à éviter,

3. Qualités du directeur et du dirigé, selon la doctrine de S. Jean de la Croix.

— Le *Correspondant* du 25 janvier 1926 (p. 195-212) publie sous la signature du P. M. d'Herbigny, président de l'Institut Pontifical Oriental, un article extrait de son livre sur *L'aspect religieux de Moscou en octobre 1925*, concernant un concile à Moscou 1-10 octobre 1925 (*Orientalia Christiana*, V. 3; pp. 232-258 [48-74] : *Le Concile de la hiérarchie synodale*) Dans ces pages extrêmement intéressantes et significatives, on lira avec une attention particulière, le résumé du discours prononcé par le métropolite Alexandre Vvédensky sur ce thème : « Comment sauvegarder et développer actuellement la foi chrétienne dans les âmes », en particulier ce passage sur la nécesité de la communion fréquente : « Nous n'aurons pas vraiment sauvé les jeunes et leur foi, si nous ne les mettons pas en relation étroite avec le Christ. Pour que la jeunesse se donne au Christ, nous devons d'abord donner le Christ à cette jeunesse, don mutuel, où le Christ est le premier à s'offrir. Le chrétien doit communier, communier avec foi, communier souvent ». « Ces exhortations à la communion fréquente, ajoute le P. d'Herbigny, sont extrêmement rares en Russie, presque inouïes ». D'autres détails disséminés dans l'article montrent que la préoccupation d'une formation ascétique plus satisfaisante du clergé russe était à l'ordre du jour. Il en a été question notamment dans la séance du vendredi 9 octobre. Ce concile ou plus exactement ce congrès auquel prenaient part officiellement 83 évêques, 200 prêtres et 200 laïques, élus à raison de deux par diocèse, s'intitulait *Troisième concile national des Eglises orthodoxes sur les territoires de l'U. R. S. S.* Il représente, distincte à la fois de la hiérarchie des Tykhoniens et de celle des rouges, celle « qui se regarde comme la seule canonique » et « se vante d'être fidèle à la lettre des canons et à leur esprit, comme à la dogmatique de l'orthodoxie et à la tradition conciliaire ».

F. C.

Soutenance de thèse.

Le 19 février dernier, M. l'abbé Chansou, professeur de philosophie au Petit séminaire de Toulouse, soutenait sa thèse pour le doctorat en théologie, à l'Institut catholique de Toulouse, sur *La Prière chrétienne. Etude de psychologie religieuse sur ses sources et son efficacité.* Le jury composé de MM. Maisonneuve, doyen, Brûlé, Hourcade et Michelet, lui a décerné la mention la plus honorable : *cum*

maxima laude. Restreignant volontairement son sujet à la prière chrétienne commune, M. Chansou s'est proposé d'analyser et de caractériser les états psychologiques qui s'y rapportent. C'est un domaine peu exploré par les auteurs catholiques et dont s'occupent volontiers les auteurs protestants ou non chrétiens mais ces recherches, comme celles de W. James, Leuba, Delacroix, Segond (qui vient de rééditer son volume sur lequel nous reviendrons) s'inspirent le plus souvent d'une philosophie anti-intellectualiste. Ils tendent à représenter la prière comme une « effusion subsconsciente » où la personnalité active du sujet s'efface devant des impulsions spontanées, d'origine affective, sociale, ou même, d'après quelques psychologues, simplement biologique. Ils s'accordent tous pour affirmer que l'efficacité de la prière est purement subjective.

M. J. Chansou critique ces interprétations diverses et surtout l'interprétation pragmatiste qui lui paraît être aujourd'hui la plus généralisée dans les milieux incroyants. Sans méconnaître la complexité psychologique de la prière, il a énuméré et décrit les éléments qui constituent sa richesse exceptionnelle. La source principale reste la croyance au Christ Rédempteur et la conviction que la prière est un moyen efficace d'entrer en relations avec Dieu et d'obtenir ses grâces. Cet élément intellectuel est primordial. C'est par lui que la prière apparaît d'abord comme « une maîtrise de pensée », d'une pensée qui cherche à s'élever vers un Dieu personnel et à produire, avec son secours divin, des réalités nouvelles. L'exaucement est le terme de toute prière : la croyance à l'exaucement résume tous les états intérieurs qu'elle implique. Conscience et activité, conscience dans l'élévation, activité dans la demande, ces deux caractères apparaissent essentiels à la piété chrétienne. On peut ajouter qu'ils trouvent en elle leur plus complète expression. Dieu a commandé aux hommes la prière, pour leur donner, comme a dit Pascal « la dignité de la causalité ». Cette formule résume heureusement les conclusions du travail de M. Chansou. Pour le psychologue, la prière chrétienne n'est jamais contemplation pure. Elle lui apparaît plutôt comme une forme supérieure de l'action.

Un problème bibliographique à propos de S. Jean de la Croix.

A la suite de notre note sur ce sujet, dans la RAM (1925, p. 327-328), nous avons reçu, à la date du 16 novembre dernier, du P. Daniel de la Vierge Marie, carme déchaussé à Gand, les indications et rectifications suivantes dont nous le remercions très vivement : « Le professeur Soler de Barcelone publiera l'an prochain un travail bibliographique sur S. Jean de la Croix où la chose sera mise au point. Aujourd'hui je vous envoie la présente pour relever une menue erreur

que vous commettez (et bien d'autres avant vous!) à propos de la première édition de la traduction Maillard, que vous placez, avec le P. Sommervogel, en 1695 et non en 1694. Le P. Sommervogel aura été induit en erreur par des éditeurs postérieurs qui affirment que la première édition est de 1695. Ayant vu l'édition de 1695, il aura cru avoir l'édition princeps et logiquement n'aura pas cherché plus loin. Mais ces éditeurs se trompent et avec eux le P. Sommervogel. Le P. Gerardo a raison de placer la première traduction Maillard en 1694, date que M. Baruzi a retenue aussi. J'ai une dizaine d'éd. Maillard devant moi, deux exemplaires sont de 1694, un de 1695. Ces dernières éditions seules nous occupent : MDC XCIV, à Paris : chez Louis Guérin. Celui-ci céda la moitié de son droit à Jean Couterot, libraire à Paris. De là les *divers exemplaires* de 1694 dont seule la page frontispice diffère et qui ne constituent qu'une seule édition, dont les exemplaires portent le nom et la vignette de L. Guérin ou de J. Couterot, selon qu'ils sortent de chez l'un ou chez l'autre. Cette édition est plus courante en Belgique que l'autre de M. DC. XCV de chez Couterot. L'édition de 1694, après extrait du privilège du roi, donne textuellement : « Achevé d'imprimer pour la première fois, en vertu des présentes, le 8 juin 1694 »... Je profite de l'occasion pour faire remarquer que la traduction flamande du P. Henri de la Sainte Famille, d'après l'édition critique, est en trois volumes — Gand, 1916-17-19 — et non en deux, comme l'affirment encore récemment et le *Dictionnaire de Théologie* et M. Baruzi ».

Revues.

Avec janvier 1926 a commencé à paraître une nouvelle revue spécialement consacrée aux questions de spiritualité, la ZEITSCHRIFT FUER ASZESE UND MYSTIK, paraissant tous les trois mois à Innsbruck (Tyrolia, 6 RMK par an, et 8 francs suisses pour l'Union postale), sous la direction de Pères jésuites autrichiens et allemands. Tout en s'adressant à un public assez large de prêtres et de laïques s'intéressant à ces études, et par conséquent en évitant une allure trop technique, la nouvelle revue entend garder un caractère nettement scientifique et doctrinal. Le premier numéro fort varié et fort intéressant répond bien au programme ainsi tracé. Dans un article d'introduction, le P. P. LIPPERT rappelle ce que doit être une étude scientifique de la vie spirituelle (*Die Wissenschaft vom inneren Leben*) Le P. E. DORSCH propose quelques remarques *Zum Begriff der Mystik*, s'attachant surtout à une définition *réelle* et reprenant l'idée déjà proposée par le P. Kleutgen autrefois, et plus récemment par le P. Bainvel et le P. Richstaetter, savoir que l'élément caractéristique, spécifique, des grâces mystiques au sens strict du mot, serait la connaissance *immédiate*, expérimentale, par l'âme de la grâce sanctifiante qui est en elle et l'unit à Dieu.

Dom A. Mager OSB (*Beschauung und Vision*) s'attache à montrer le point précis qui sépare les visions et révélations de la contemplation infuse qui est caractérisée pour lui par le fait que l'âme y perçoit directement l'action de Dieu en elle-même en tant qu'elle est esprit. Citons encore la note du P. O. Zimmermann sur l'affection de l'*admiration* (*Bewunderung Gottes*) et plusieurs articles historiques du P. Richstaetter (*Deutsche Mystik und Ignatianische Aszese im Inneleben des hl. P. Petrus Canisius*, du P. de Chastonay sur la Mystique de saint François de Sales, du P. E. Raitz von Frentz sur quelques questions relatives aux *Exercices* de S. Ignace, du P. M. Gatterer sur le signe de la croix. Une conférence du P. Pangerl sur le christianisme primitif, quelques brèves notes, des comptes rendus et une revue des principales publications spirituelles de langue allemande en 1924 et 1925, complètent ce numéro plein de promesses. Tous ceux qui s'adonnent aux études d'ascétique et de mystique verront avec grande joie croître ainsi le nombre des revues faisant de ces études leur objet propre, et avec eux nous souhaiterons à la dernière parue le plus large et le plus durable succès.

— Bien que l'*Antonianum* (Roma, 124, via Merulana, trimestriel, 25 lires par an, Union postale 35 lires) publié depuis janvier 1926 par les professeurs du collège franciscain international de S. Antoine, soit une revue générale de philosophie et de théologie, nous la signalons ici, car les questions de spiritualité y auront naturellement leur place. Dès ce premier numéro, le P. L. Oliger édite et étudie les révélations attribuées à sainte Elisabeth de Hongrie (*Revelationes B. Elisabeth*, p. 24-83). Ces révélations dont il nous donne pour la première fois le texte latin original complet, avec une ancienne traduction catalane intéressante, existaient déjà à la fin du XIIIe siècle (elles sont citées dans les *Meditationes vitae Christi* attribuées à S. Bonaventure); mais il est peu probable qu'elles soient de sainte Elisabeth de Hongrie. Pour des raisons surtout de critique interne, le P. O. incline plutôt à les attribuer à Elisabeth de Schœnau. Dès ce premier numéro, la nouvelle revue prend dignement sa place à côté de l'Archivum franciscanum historicum : c'est dire sa remarquable valeur scientifique. Nous ne pouvons que lui souhaiter de rencontrer le même succès et la même estime que son aînée. J. de G.

— La *Miscellania Tomista*, publiée, il y a quelques mois, par les *Estudis Franciscans* (vol. 34), à Barcelone, contient deux articles particulièrement intéressants pour notre Revue : un sermon catalan inédit de S. Vincent Ferrier et une étude biographique sur le P. Thomas de Vallgornera. Le sermon est emprunté, par Don Sanchis Sivera, chanoine de la Seu de Valencia, aux manuscrits de cette cathédrale (n. 288, vol. 6, f° 222). Il a pour titre *Sermo unius confessoris et septem artium spiritualium*. Je ne le trouve point mentionné dans les listes si

soigneusement dressées par le P. Brettle (San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlass, Münster in W., 1924). C'est un développement proposé pour les fêtes des confesseurs dominicains, par exemple celle de S. Thomas, sur le texte : *Venit in me spiritus sapientiae.*

Saint Vincent, après avoir rappelé le rôle de la sagesse dans l'âme chrétienne continue : « Bonnes gens, comme la science mauvaise est divisée en sept arts qui sont grammaire, logique, rhétorique, musique, arithmétique, géométrie et astronomie à quoi se ramène toute la science des philosophes, moi aussi je trouve qu'à l'école de N. S. J. C. on lit (enseigne) toutes ces sciences et nous allons les savoir toutes ici avec la grâce de Dieu et vous verrez quelle merveille, car pour être maître en philosophie il faut trente ans afin de savoir bien spéculer et que vous autres sachiez maintenant ainsi bien sept sciences ce sera une grande merveille et je vais vous les apprendre ». Il commence aussitôt par la grammaire l'application de la théorie des sept arts libéraux à la vie chrétienne. Le sermon n'est nullement ce que l'on pourrait attendre après ce début : un développement scolastique ennuyeux et artificiel. C'est un très vivant exposé plein d'humour et très pratique où ne manquent ni les allusions, ni les anecdotes et qui lui permet de rappeler d'excellentes leçons.

Thomas de Vallgornera est l'un des plus célèbres maîtres de spiritualité dominicaine. Les détails de sa vie sont assez peu connus. M. Bres Carreras (*El mestre Tomàs de Vallgornera*, *ibid.*, p. 391-412) fait connaître les résultats de ses premières recherches à travers les archives, résultats très fructueux et sur un point, la date de la mort, particulièrement importants. Sur la foi du P. Echard, on avait cru jusqu'ici que maître Thomas était mort le 15 septembre 1665 (dans l'article, malheureusement, l'on a imprimé 1655, ce qui embrouille un peu la question). Le P. Berthier, qui a réédité la *Mystica Theologia*, constatant que la permission du censeur pour la deuxième édition était du 18 septembre de cette année 1665, en avait conclu que l'impression était posthume et que par suite les additions de cette seconde édition n'étaient pas directement l'œuvre de maître Thomas : d'où le soin qu'il avait pris dans sa réimpression de l'œuvre (Turin, 1890) de séparer ces additions du texte primitif. Or d'après les documents recueillis par M. Carrera non seulement maître Thomas était alors bien vivant mais il poursuivit sa carrière jusqu'au 15 septembre 1675, c'est-à-dire qu'il vécut dix ans de plus que l'on ne croyait jusqu'ici. Il avait quatre-vingts ans et l'année précédente avait été nommé provincial d'Aragon. M. Carreras nous donne *in extenso* la fort belle allocution qu'il prononça à cette occasion et cite en terminant les extraits des registres dominicains de Barcelone et de Girone, consignant la nouvelle de la mort. On trouvera d'ailleurs au cours de son article les détails les plus circonstanciés sur les circonstances difficiles que tra-

versait alors la province, par suite des conditions politiques générales et sur l'œuvre de pacification intérieure à laquelle maître Thomas dut s'appliquer. Ce qu'il faut retenir ici c'est que la seconde édition de la *Mystica Theologia* est bien son œuvre et que dès lors il n'y a pas lieu de retenir la disposition adoptée par le P. Berthier. Sans doute les changements sont beaucoup moins considérables que ne le dit le titre (*ab eodem auctore fere dimidia parte aucta et completata*) : ils occupent seulement 85 pages au lieu des 220 qu'ils devraient atteindre pour faire la moitié du volume mais on sait que les éditeurs ne sont pas toujours très regardants lorsqu'il s'agit de vanter leur marchandise et que les auteurs ne sont pas toujours responsables de ces exagérations. C'est ce que M. Carreras rappelle avec raison.

— Dans le numéro d'octobre 1925 de la *Scuola Cattolica* (p. 261-280), M. l'abbé Ghedini, professeur à l'Université catholique de Milan, étudie avec beaucoup de sagacité quelques-uns des documents égyptiens récemment (1924) publiés par M. N. T. Bell et dont la lettre de Claude est le principal (*Luci nuove dai papiri sullo scisma meleziano et il monachismo in Egitto*). Il s'agit des papyrus n° 1913-1922, p. 38-99, où il est question de moines appartenant au parti mélécien. Après avoir recueilli les faits qui intéressent l'histoire du schisme, M. Ghedini s'occupe beaucoup plus longuement des détails concernant la communauté monastique dont ces lettres révèlent l'existence. Il pense qu'il s'agit non d'un monastère pacomien proprement dit mais d'une création analogue, calquée sur celle de Pacome et œuvre propre des schismatiques. La comparaison des prescriptions pacomiennes et de celles auxquelles la lettre fait allusion lui permet de signaler, avec quelques divergences, de nombreuses analogies. On a ainsi pour l'année 335 de précieuses indications qui enrichissent, notamment à propos d'un pieux anachorète Paphnuce, notre connaissance du monachisme égyptien primitif. F. C.

Bibliothèque de la Revue d'Ascétique et de Mystique.

Les deux premiers fascicules de la *Bibliothèque de la Revue d'Ascétique et de Mystique*, annoncés l'an dernier à nos lecteurs viennent de paraître. On trouvera au *Supplément Bibliographique* et sur la couverture les indications pratiques pour se les procurer. Nous rappellerons seulement le but de cette nouvelle collection et le contenu du premier fascicule. L'article du P. Doncœur, paru ici même (1925, VI, 289-306) a suffisamment indiqué le contenu du volume qu'il publie et qui constitue le second fascicule de notre *Bibliothèque*. Celle-ci, il importe de le préciser, ne poursuit pas une tâche de vulgarisation, mais conformément au programme général de la Revue, elle se tient sur le terrain strictement scientifique et a directement pour objet de

fournir à tous ceux qui s'intéressent aux études d'ascétique et de mystique, des ouvrages, inédits ou non, édités d'après les meilleures méthodes, assurant un texte contrôlé critiquement et offrant toute garantie.

Le premier fascicule est constitué par le tome premier de l'édition critique des LETTRES du P. Surin. Dans une introduction de quarante-cinq pages, l'éditeur expose autant que les documents parfois insuffisants le lui ont permis, l'histoire de cette collection des Lettres, dont la première idée remonte au P. Surin lui-même. Aux détails sur les premières éditions et les manuscrits dont on peut jusqu'ici disposer, s'ajoutent quelques indications sur la manière dont est comprise l'édition actuelle. Les lettres y sont rangées dans l'ordre chronologique. Ce tome premier renferme la correspondance des années 1630-1639. Sur les 126 lettres contenues dans ce volume, 93 sont complètement inédites, dont 14 ont été fortement retouchées dans les manuscrits en vue de l'impression. Sur les 33 autres, une a été publiée par le P. Surin lui-même, une autre est conservée dans l'autographe, dix ont pu être améliorées d'après des manuscrits assez fidèles au texte original, vingt-et-une ont été collationnées sur des manuscrits déjà altérés mais qui offrent parfois des variantes ou des additions notables ; quatre seulement n'ayant pas été rencontrées dans les manuscrits connus ont été publiées selon le texte remanié des éditions antérieures. A ces lettres s'ajoute un très précieux document inédit : le *Journal spirituel* de Mme du Verger pour l'année 1632. Trois appendices historiques complètent ce premier volume et contiennent des pièces d'archives du plus haut intérêt. Le premier a pour objet la biographie du P. Surin jusqu'en 1640 et apporte des précisions définitives notamment sur la période des études philosophiques et théologiques. Le second appendice complète les renseignements recueillis dans le premier par des extraits de la correspondance inédite du P. Général M. Vitelleschi, au sujet des difficultés concernant la doctrine et l'attitude du P. Surin. Le troisième appendice est composé de notices sur les correspondants du P. Surin, pour la période 1630-1639. L'ensemble fournira donc une riche matière pour l'étude de la spiritualité pendant la première moitié du XVIIe siècle. F. C.

Collections

C'est une très heureuse pensée qu'a eue M. Arrigo LEVASTI de compiler l'anthologie spirituelle qu'il vient de publier (*I mistici*. Vol. I. *Greco-Orientali-Latini-Medievali-Italiani* ; vol. II. *Tedeschi e Paesi Bassi-Spagnuoli-Francesi e Belgi-Inglesi-Polacchi*., Florence, Bemporad. 2 vol. de 316 et 319 p. — dans la collection *I libri necessari*, dirigée par G. Papini, chaque volume 16 lires). Il l'a réalisée d'une manière remarquable et dont il faut d'autant plus le féliciter que l'exécu-

tion se heurtait à plus de difficultés. Comme il l'expose dans sa préface, il n'a point voulu à proprement parler faire œuvre de science mais œuvre d'amour et grouper quelques-unes des plus belles pages que le mysticisme catholique a écrites sur Dieu, c'est-à-dire tout court quelques-unes des plus belles pages que les hommes aient jamais écrites. La division adoptée à la fois par époques et par pays est assez rationnelle et ne soulève pas d'objections sérieuses. Elle paraît même la plus commode, étant la plus générale. On pourrait discuter davantage l'omission de certains noms et les raisons qui en sont données. Je ne parle pas des ouvrages que M. Levasti n'a pu consulter et dont plusieurs sont maintenant parfaitement accessibles. Ce sont lacunes secondaires qu'une prochaine édition pourra aisément combler. On sera très reconnaissant à M. Levasti de ne s'être point contenté de la tâche déjà si méritoire de choisir les textes et de les traduire en cette belle langue si bien faite pour rendre la pensée mystique ; à la fois si ardente, si familière et si harmonieuse. Il a voulu composer pour chaque auteur une brève notice, accompagnée d'une bibliographie assez abondante et toujours précise indiquant les meilleures éditions des œuvres et les études d'ensemble. On a ainsi en même temps qu'un florilège de lecture très profitable, un bon instrument de travail, dont il n'y a pas l'équivalent en ce genre.

Le premier volume passe en revue chez les Grecs et les orientaux Clément d'Alexandrie, S. Ephrem, S. Grégoire de Nysse, S. Macaire l'Egyptien, le Pseudo-Denys, S. Jean Climaque, S. Maxime, Isaac de Ninive ; chez les latins : S. Augustin, Cassien et S. Grégoire le Grand. Le moyen âge est représenté, sans distinction de pays, par Scot Eriugène, S. Pierre Damien, S. Anselme, S. Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor, Ste Hildegarde, Albert le Grand, la *Theologia mystica* [dont, à la Bibliothèque de la RAM, est en préparation une édition critique] , S. Bonaventure, Ste Mechtilde, Ste Gertrude et Ste Brigitte, Gerson, Nicolas de Cusa, Denys le Chartreux. Les auteurs italiens occupent les cent cinquante dernières pages du volume depuis S. François d'Assise jusqu'à Contardo Ferrini (+ 1902) en passant par les Fioretti, Fr. Egidio, Iacopone da Todi, Jacques de Milan, Ste Angèle de Foligno, le Bx Panziera, Cavalca, le B. J. Colombini, Giovanni delle Celle, Bianco, Ste Catherine et S. Bernardin de Sienne, S. Laurent Justinien, Ste Catherine de Bologne et Ste Catherine de Gênes, Savonarole, la B. Battista Varani, B. Vernazza, Lor. Davidico, Ste Catherine de Ricci, Barthélemy de Saluces, Thomas de Bergame, Ste Marie Madeleine de Pazzi, le cardinal Bona, S. Alphonse de Liguori, Rosmini. Au second volume, Eckhart, Ruysbroeck, Tauler, Suso, Eckart le jeune, Rulman Merswin, la *Theologia Germanica,* Thomas a Kempis, Harphius, Lansperge, Ange de Silésie, Catherine Emmerich représentant l'Allemagne et les Pays-Bas ; divers anonymes, S. Pierre d'Alcan-

tara, Jean d'Avila, Louis de Grenade, Ste Thérèse, Diego d'Estella, Louis de Léon, Jean des Anges, S. Jean de la Croix, Gracian, Louis du Pont, Alvarez de Paz, Jean de Jésus-Marie, Marie d'Agréda, Molinos : la mystique espagnole ; — Louis de Blois, S. François de Sales, Jean de Saint-Samson, Ste Chantal, le P. Lallemant, Condren, Laurent de Paris, la Ve Marie de l'Incarnation, Surin, Pascal, Bossuet, Ste Marguerite Marie, Mme Guyon, Fénelon, Caussade, Gratry, E. Leseur, la France et la Belgique; divers anonymes, Rolle, Hilton, Julienne de Norwich, R. Crashaw, Newman, Faber, Tyrrell, l'Angleterre; Mickiewicz et Towianski, la Pologne. Ces derniers noms et d'autres qu'on aura remarqués au passage montrent qu'à titre sans doute de documentation complète, M. Levasti a inclus dans son choix quelques auteurs dont le mysticisme n'est pas de bon aloi et sur lesquels il y aurait eu avantage à accentuer les réserves.

— Dans la collection Pax (Abbaye de Maredsous ; librairies Desclée et Lethielleux), ont paru deux nouveaux ouvrages. Le premier est dû à notre collaborateur Dom L. Gougaud dont nos lecteurs apprécient, depuis l'origine de la Revue, les études si documentées et si neuves. Sous le titre : *Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen-Age* (1925, in-12, VII-23.7, 7 fr., vol. XXI de la collection), il a recueilli un certain nombre d'articles publiés dans diverses revues, d'ailleurs remaniés et des pages inédites, dans le but d'ouvrir « quelques prespectives sur certaines manifestations de la vie religieuse avant la Renaissance et le Concile de Trente, avec le souci constant de remonter aux sources pour essayer de découvrir l'origine et de retracer le développement de chacunes d'elles ». La première partie traite des gestes de la prière, de son orientation, de la dévotion à l'autel, du samedi consacré à la Sainte Vierge, des antécédents de la dévotion au Sacré-Cœur et de la coutume de « mourir sous le froc » ; dans la deuxième, il est question du jeûne en Irlande, des immersions ascétiques, de la discipline instrument de pénitence et du désir du martyre. Chaque chapitre est accompagné de nombreuses notes, contenant une documentation extrêmement variée et précise, dans l'esprit de la méthode comparative à laquelle s'attache justement l'auteur parce qu'elle « élargit » le champ des recherches, multiplie les moyens de contrôle et met en garde contre les illusions d'optique ». Nous profitons de cette occasion pour signaler l'article du même auteur consacré à rechercher les origines et le sens précis de l'expression « ile des saints » appliquée à l'Irlande (*The Isle of Saints*, dans *Studies*, 1924, XIII, 363-388) et son volume un peu plus ancien, lui aussi consacré aux saints d'Irlande (*Gaelic Pioneers of Christianity. The Work and Influence of Irish months and Saints in Continental Europe*. Dublin, Gill, 1923, in-12, XIII-166 p.). On retrouve dans toutes ces publications, la maîtrise de l'auteur de *l'Eglise celtique* et nombre de détails intéressant l'histoire de l'ascé-

tisme et permettant de mieux fixer quelques unes des inffluences qui l'ont orienté plus puissamment au Moyen-Age.

Le XXIIe volume de la collection est dû à Dom S. du Fresnel : *Saint Benoît. L'œuvre et l'âme de ce Patriarche* (1926, in-12, XIX-259 p., 9 fr.). A l'aide des *Dialogues* de S. Grégoire et de *la Règle*, l'auteur s'efforce de retrouver et de dépeindre l'âme de S. Benoît. L'ouvrage, est donc en même temps un exposé de la spiritualité bénédictine, écrit avec le désir de faire admirer S. Benoît et de mettre en lumière les aspects caractéristiques de son œuvre. Un dernier chapitre passe rapidement en revue quelques uns des plus illustres bénédictins.

— M. l'Abbé E. Vansteenberghe, professeur à la Faculté catholique de théologie de Strasbourg, publie dans la section ascétique (n. 18) du *Museum Lessianum* une traduction française du célèbre opuscule de Nicolas de Cusa. *La vision de Dieu* (1925, in-12, XXVIII-128 p., 6 fr. 50, Paris, Giraudon ; Louvain, Desbarax), composé en 1453 pour les moines bénédictins de Tegernsee. La préface après avoir avoir rappelé à grands traits la vie de Nicolas et ses relations avec l'ordre bénédictin, situe ce travail dans l'ensemble de la controverse sur la *Docte ignorance* (que M. V. a étudiée dans sa thèse de 1920) et surtout fait connaître à quelle occasion elle fut composée pour l'abbé Gaspard et ses moines. Très vite le traité prend la forme d'un monologue adressé à Dieu et où l'auteur donne par un exemple le moyen de s'élever progressivement jusqu'à Dieu, par delà toutes les créatures, par delà le domaine des sens et de la raison, dans le mystère de l'obscurité divine, où la foi et l'amour conduisent à l'union mystique. Ayant ainsi scruté les dogmes de la Création, de la Providence, de l'Unité et de la Trinité divine, Nicolas s'étend avec complaisance sur la contemplation du Christ, par laquelle seule nous pouvons aller à Dieu. F. C.

BIBLIOGRAPHIE (1)

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1925).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Naval Fr. — Theologiae asceticae et mysticae cursus. Versio latina iuxta 3ᵐ editionem hispanicam a **J. M. Fernandez**, altera editio. — Turin, Marietti, 12°, 353 p., 12 lires.

Dosda J. — L'union avec Dieu. Ses commencements, ses progrès, sa perfection. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris, Giraudon, 8°, 2 vol., X-499 et 537 p.

Waffelaert Mgr. — Introductio in theologiam mysticam. VII. Deus objectum princeps contemplationis. — *Collat. Brug.*, 25, 337-344.

X. — De la vie d'oraison. — Paris, Art catholique, 24°, 68 p.

Eaton R. orat. — The sanctuary of Strenght. Short Chapters on the Spiritual Life. — Londres, Sands, 8°, 285 p.

Borgonovo G. — Regole facili di santa vita. — Trento, Artigianelli, in-24°, 184 p.

Smith G. B. — The Principles of Christian Living. A Handbook of Christian Ethics. — Chicago, The University of Chicago Press, 1924, 8°, IX-212 p.

Boumard P. — Formation chrétienne de l'âme. Quatrième série. Avis de Piété. La famille. Les relations sociales. Les fêtes et les temps liturgiques de l'année. Paris, Lethielleux, 12°, 315 p.

Kuyper A. — Te be near unto God. — Translated from the Dutch by **JH. De Vries**. — New-York, Macmillan, 8°, 679 pages.

110 méditations (calvinistes) de l'ancien premier ministre de Hollande.

(1) Il est bien entendu que cette bibliographie a une valeur purement documentaire. Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Geerts JWJ. — De Kloosterroeping. XI. De moderne mensch. — *Ons geestelijk leven*, 4, 121-135.
Falke R. — Evangelische Mystik. — Schwerin, Balm, 8°, 132 p.
Lechat R. SJ. — Note sur un manuserit ascétique et hagiographique. *Analecta Bollandiana*, 326-329.
Frank A. — Un manuel de la folie. — *Rev. apolog.*, 41, 154-164.

A propos du livre du Dr A. Hesnard, *Les psychoses et les frontières de la folie*, Paris, Flammarion.

Brillant M. — Le tonneau des Danaïdes ou la morale introuvable. II. La mystique à l'américaine. — *Les Lettres*, octobre, 375-388.

Sur l'ouvrage de M. Leuba : *La psychologie du mysticisme religieux*, analysé plus haut.

Bolland J. — Psychology and Mysticism. — *The Month.*, 146, 325-329.

Sur le même ouvrage.

Altmann U. — Vom heimlichen Leben der Seele. Eine Einführung in die Frömmigkeit der deutschen Mystik. Breslau, Trewendt, 8°, V-138.
Périnelle J. OP. — Bulletin de théologie spéculative. II. Théologie mystique. — *Rev. sc. phil. et theol.* 14, 553-561.
Watrigant H. — Catalogue de la Bibliothèque des Exercices. (Collection de la Bibl. des Exercices, n. 92-96). Paris, Spes, 8°, 317 p.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Zimmermann O. SJ. — Die Pflicht zur Vollkommenheit. — *Zeits. Kath. Theologie*, 49, 516-528.
Muntsch A. SJ. — The higher Life. — Londres, Herder, 8°, IX-291 p.
Siemer L. OP. — Das aktive und das kontemplative Leben nach der Lehre des hl. **Thomas von Aquin**. — *Divus Thomas* (Fribourg), 3, 171-184.
Petronievics B. — Sur la valeur de la vie. — *Revue philos.*, 99, 223-234.
Masure E. — L'humanisme chrétien. — *Revue apologétique*, 40, 705-720; 41, 5-16 ; 131-153.
Hough LH. — Evangelical Humanism. — New-York, Abingdon, 8°, 205 p.
Faller O. SJ. — Griechische Vergottung und christliche Vergoettlichung. — *Gregorianum*, 6, 405-435.
Broglie G. de. — Autour de la notion thomiste de la béatitude. — *Archives de philosophie*, III, 2, 55-96.
Rainaldo M. de San Justo CD. — La infancia espiritual. — *Vida sobrenatural*, 10, 379-386.

Mitterer A. — Die sieben Gaben des Hl. Geistes nach der Väterlehre. — *Zeits. kath. Theologie*, 49, 529-566.

Claudel P. — A la trace de Dieu. — *Correspondant*, 25 sept., 828-839.

Préface au journal de captivité de **Jacques Rivière**, racontant l'histoire de son retour à Dieu.

Gonzalez A. — La dirección espiritual : los directores. — *Vida sobrenatural*, 10, 387-392.

Legrand A. — De directore spirituali. — *Collat. Brug.*, 25, 393-398.

Wust P. — Naivität und Pietät. — Tubingen, Mohr, 8°, XVI-238 p.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Noble HD. OP. — S'unir à Dieu dans la charité. — *Vie Spirituelle*, 13, 129-141.

Neven F. — Arrêt et nouvel élan dans la vie spirituelle. A une âme indécise. — Avignon, Aubanel frères, in-24°, VIII-123 p.

Neven F. — Vers plus d'amour de Dieu. A une âme fervente. — Avignon, Aubanel frères, in-24, VIII-107 p.

R. P. Ehrhard. — L'amour ou la grande force morale. — Avignon, Aubanel frères, 24°, 224 p., 4 fr.

S. Thomas d'Aquin. — Somme théologique. La Prudence (2ª 2ªᵉ q. 47-56) traduction française par **H. D. Noble**, OP. — Paris, Desclée (Editions de la *Revue des Jeunes*), 24°, 306 p.

Houtepen L. — De godsvrucht tot de Allerheiligste Drievuldigheid. I. Waarde en plaats dezer godsvrucht. — *Ons gest. leven*, 4, 143-149.

Moisant X. — Le mensonge. — *Lumen*, 251-258.

Jean CF. — Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens. — Paris, Geuthner, 8°, 176 p.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Browne H. SJ. — Darkness or Light. An Essay on the Theory of Divine Contemplation. — Londres, Herder, 8°, VIII-286 p.

Marie-Joseph du Sacré-Cœur OC. — La contemplation acquise est enseignée à léurs disciples par S. **Jean de la Croix** et Ste **Thérèse**. Nouveaux témoignages qui le confirment. — *Etudes Carmélitaines*, 10, 109-132.

Hock K. — **Johannes von Kreuz** und die Nebenerscheinung der Mystik. — *Theol. prakt. Quartals.* 78, 506-519.

X. OC. — La vie contemplative selon l'enseignement traditionnel des Carmes déchaussés. II. Extraits des ouvrages du V. P. **Jean de Jésus-Marie**. Texte latin et trad. française par le P. Cyrille de la Mère de Dieu. — *Etudes Carmélitaines*, 10, 16-108.

Sabino de Jesus CD. — Influencia de los dones del Espíritu Santo en la contemplación, según el P. **José del Esp. Santo** CD. — *Monte Carmelo*, 26, 562-566.

Evaristo de la Virgen del Carmen CD. — Lo pasivo y lo infuso en la contemplación. — *Monte Carmelo*, 26, 547-554.

Evaristo de la V. del Carmen CD. — De re domestica. La vocación del Carmelo. — *Monte Carmelo*, 26, 465-474.

Claudio de Jesus Crucificado CD. — Alrededor de la contemplacion adquirida. — *Monte Carmelo*, 26, 499-504 et *Mensajero de Santa Teresa*, 3, 330-335.

Claudio de Jesus Crucificado CD. — Consultorio Teresiano de ascética y mística, n. XVI-XVII. — *Mensajero de S. Teresa*, 3, 369-374.

Sur la contemplation dans S. Jean de la Croix.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Mgr Julien. — Les Promesses Evangéliques. Retraite aux membres des conférences de Saint-Vincent-de-Paul (Avent 1924). — Paris, Téqui, 12°, 127 p., 5 fr.

Rivière Jacques. — Sur la prière. — *Revue Universelle*, 15 juillet, 157-169.

Segond J. — La prière. Etude de psychologie religieuse. Deuxième édition entièrement refondue. (Bibliothèque de phil. contemp.) — Paris, Alcan, 12°, 172 p., 9 fr.

Cabassut A. OSB. — Vie chrétienne et vie liturgique. — *Vie et arts liturgiques*, 12, 77-86.

D'après les écrits de Ph. Gonnard et de Pierre Dupouey.

Vogt P. — De Exerzitien des hl. Ignatius, dargestellt in Aussprüchen der Kirchenväter. III. 2 : Christliche Kampfbetätigung. — Fribourg, Herder, 8°, XVI-288.

Strater P. — Der Geist der Ignatianischen Exerzitien. — Fribourg, Herder, 8°, IX-203.

Parra Ch. — Tibériade. — Toulouse, Apostolat de la prière, 24°, 144 p.

Mortier R. P. OP. — L'Evangile. Simples commentaires pour la vie chrétienne. — Paris, Desclée, in-16, 658 p.

Gasque G. — L'Eucharistie et le Corps mystique. — Paris, Spes, 12°, 252 p., 10 fr.

Pidoux de Maduère PA. — La dévotion au Cœur de Jésus chez les Annonciades célestes. — *Regnabit*, 9, 84-94 ; 193-203.

Moyen facile d'éloigner Satan. Richesses insoupçonnées du signe de la Croix, par le fondateur de la Croisade de la Messe. — Paris, La Croisade, 11, rue Dupin, in-12, 128 p., 3 fr. 50.

R. P. Erhard — La beauté du Cœur de Marie. — Avignon, Aubanel frères, 24°, 224 p., 4 fr.

Marchal R. SJ. — L'étude mystique du saint Cœur de Marie. — Paris, Beauchesne, 1924, 12°, X-104 p., 4 fr.

Herwing AG. — The Rosary. — *The Month.*, 146, 289-302.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Mulders A. — La vocation au sacerdoce. — Bruges, Excelsior, 21, rue Saint-Trond, 8°, XIX-217 p.

Weyman C. — Zur Geschichte des Worts Beruf. — *Histor. Jahrbuch*, 45, 308-316.

A propos du travail de M. K. Holl sur le même sujet.

Keulers C. MSC — Heiliging in eigen staat I. Ter inleiding. — *Ons geest. leven*, 4, 136-142.

O'Gorman J. — Scriptural proof of the priestly obligation to perfection. — *The Ecclesiastical Review*, 73, 449-467.

Hoornaert G. SJ. — La droiture sacerdotale. — *Prêtre et Apôtre*, 360-365.

Grimal J. SM. — Avec Jésus formant en nous son prêtre. — Lyon, Vitte, 1924, 16°, 2 vol. de 486 et 515 p.

G. Ch. — La conscience professionnelle cléricale et sa formation au « for externe » dans les petits séminaires. — *Recrutement sacerdotal*, 144-149.

Hill OA. SJ. — Charity and our Three Vows. Spiritual Conferences fur Religious. — Londres, Herder, 8°, VIII-381 p.

Valuy B. SJ. — Le gouvernement des communautés religieuses. 8° éd. revue et corrigée par le P. **J. F. Vuilliez-Sermet**, SJ. — Paris, Tralin, 8°, 711 p., 30 fr.

Ludger L. OSB. — Die Klösterliche Tagesordnung. — Ratisbonne, Kösel et Pustet, 1924, 16°, 586 p.

Schneider E. — Les Heures Bénédictines. — Paris, Grasset, 16°, 263 p. Cf. **R. Salomé**, dans la *Vie spirituelle*, 13, 360-366.

Chaumont, Pangeaud et Marullaz. — Ce que c'est que la Société des Prêtres de Saint François de Sales. — Paris, Téqui, in-24, 120 p.

Dutoit H. — Christianisme et Paganisme en éducation. Dieu et la pratique du devoir. — *Lumen*, 280-306.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Levasti A. — I mistici. I. Greco-Orientali, Latini, Medievali, Italiani, 316 p.. II. Tedeschi e Paesi Bassi. Spagnuoli, Francesi e Belgi, Inglesi, Polacchi, 319 p. — Firenze, Bemporad, 2 vol. in-12, chacun 17 lires.

Hermetica. The Ancient Greck and Latin Writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Edited with english translation and notes by **W. Scott**. I. Introduction, text and translation. Oxford, Clarendon Press, 1924, 8°, 549 p. II. Notes on the Corpus Hermeticum, 482 p.

Pistis Sophia. — Ein gnostiches Originalwerk des dritten Jahrhunderts aus dem Koptischen übersetz. In neuer Bearbeitung mit enleitenden Untersuchungen und Indices herausgegeben von **C. Schmidt**. — Leipziq, Hinrichs, 1925, 8°, XIII-302 p.

Pistis Sophia. — Literally translated from the Coptic by **George Horner**. With an Introduction by **F. Legge**. — Londres, S. P. C. K , 1924, 8°, XLVIII-205.

S. Augustin. — *Les Confessions*, t. I. Texte établi et traduit par **P. de Labriolle**. — Paris, Les Belles-Lettres, 12°, XXI-196 p.

Laure B. OSB. — Règle du patriarche saint Benoît, texte, traduction, commentaires. — Chambéry, XVII-541 p.

Morel R. OSB. — Méditations sur la Règle de S. Benoît. — Bruges, Beyaert, 1923, 8°. XVI-444 p.

Réimpression de l'édition de 1717.

Il libro d'oro domenicano. Volgarizzamento anonimo del secolo XV delle *Vitae Fratrum* OP. di fra **Gerardo de Frachet**, edito dal **P. I. Taurisano**. — Rome, Ferrari, 8°, XXV-550 p.

Iacopone da Todi. — Ammaestramenti morali a cura di **P. Rebora**. Turin, Paravia, 16°, XXIV-68.

Schreyer L. — Deutsche Mystik. Eingeleitet und ausgewählt. — Deutsche Buchgemeinschaft, 8°, 400 p.

X. (anonyme anglais du XIVe siècle). — *L'Epitre sur la discrétion*, traduction par D. M. Noetinger. — *Vie Spirituelle*, 13, 235-242.

Teresa St. — The Letters. A complete Edition translated from the Spanish and annotated by the Benedictines of Stanbrook. Vol. IV. — Londres, Baker, 8°, VIII-398 p.

S. Francisco de Borja SJ. — Meditacíones sobre los evangelios de las fiestas de los santos, obra hasta ahora inédita y desconocida, descubierta y publicada por el **P. J. M. March** de la misma Compañia. — Barcelone, Casulleras, 12°, XVII-189.

Bellarmino Bs. R. SJ. — Opuscula ascetica : I. De ascensione mentis in Deum. De aeterna felicitate, 664 p. II. De gemitu colombae, 404 p. III, De septem verbis a Christo in cruce prolatis. De Arte bene moriendi, 542 p. — (*Bibliotheca ascetica*, n. 14-16). — Fribourg, Herder, 24°.

Surin JJ. SJ. — Gottesliebe (Wege zur Mystik). Uebersetz von F. M. v. Spee 2ᵉ Aufl. mit Enleitung von K. Richstaetter SJ. Mainz, Kirchheim, 12°, XIX-150.

II. — Documents et Travaux

Vulliand P. — Le *Cantique des cantiques* d'après la tradition juive.— Paris, Presses universitaires, 4°, 250 p.

Faye E. de. — Gnostiques et gnosticisme. Etude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIᵉ et IIIᵉ siècles. — Paris, Geuthner, 8°, 547 p,

Hannah IC. — Christian Monasticism. — Londres, Macmillan, 8°, 270 p.

Hostachy V. — Joie et sainteté, Etudes du **IVᵉ siècle** : 3ᵉ série : en Occident. 4ᵉ série : en Orient. — Paris, Desclée, 2 vol., 12° de VIII-224 et XVII-183 p.

Pérez de Urbel J. OSB. — Semblanzas benedictinas. I. Santos. — Madrid, Voluntad, 8°, 440 p. 20 gravures.

Dorries H. — Zur Geschichte der Mystik. **Erigena** und der **Neoplatonismus**. — Tubingue, Mohr, 8°, IV-122.

Hermann B. OSB. — Der hl. Abt Theodor **von Studion** († 11 nov. 826). — *Benedikt. Monats.*, 7, 418-434.

Théry G. OP. — Le texte intégral de la Traduction du **Pseudo-Denis** par **Hilduin**. — *Le Moyen-Age*, 1923, 177-222.

Schlund E. — Idee und Ideal im hl. **Franziskus**. — Mergenheim, Ohlinger, 8°, 132 p.

Masseron A. — Pour préparer le VIIᵉ centenaire de la mort de S. **François d'Assise**. — *Correspondant*, 25 sept., 860-878.

Gemelli A. OM. — La dottrina ascetica di S. **Bonaventura** da Bagnoregio. — *Riv. filos. neoscolast.* 17, 270-292.

Glorieux P. — Prélats français contre religieux mendiants. Autour de la Bulle « Ad fructus uberes ». — *Rev. Hist. Egl. France*, 11, 309-331, 471-495.

Parma GB. — Ascesi e Mística nella **Divina Commedia**, con introduzione di G. L. **Passerini**. — Parte I et II. Subiaco, 8°, XVI-384 p.

Windel R. — Zur christl. Erbauungsliteratur der **vorreformatorischen Zeit**. — Halle, Waisenhaus, 8°, 73 p.

Folberth O. — Meister **Eckehart** und **Laotse**. Ein Vergleich zweier Mystiker. — Mainz, Grünewald Verl., 8°, VIII-85.

Durrant CS. — A Link between **Flemish Mystics** and English Martyrs. — Londres, Burns, 8°, XVI-436 p.

Huyben J. OSB. — Les premiers documents historiques concernant l'*Imitation*. — *Vie Spirituelle*, 13, [1-17].

Brou A. — Saint Ignace maître d'oraison. — Paris, Spes, 8°, XXVII-256 p , 12 fr.

Claudio de Jesus Crucificado OC. — Valor de la experiencia teresiana en la teología mística. Un ejemplo de n. m. S. **Teresa** mal entendido y aplicado. — *Mensajero de S. Teresa*, 3, 282-286.

A propos d'un article du P. A. Colunga, OP., dans la *Vida sobrenatural*, nov. 1924.

Dietz M. SJ. — Der hl. **Alfons Rodriguez**, Laienbruder aus der Gesellschaft Jesu. Eine Blüte spanischer Mystik auf Grund des span. Werkes von P. **Casanuova**. — Fribourg, Herder, 8°, X-116, 3 gravures.

Castro JG., mercedario. — Vida de la B. **Mariana de Jesus**. — Madrid, Pueyo, 1924.

Isaias B. OSB. — Beata **Mariana de Jesus**, 1565-1624. — *Vida sobrenaturat*, 10, 410-418.

March JM. SJ. — La vida de la V. Doña **Marina de Escobar**. ¿ un ejemplar unico ? — *Estudios eccl.*, 4, 435-439.

Saudreau A. — L'oraison d'après sainte **Jeanne de Chantal**. — *Vie Spirituelle*, 13, 199-234, 302-320.

Jérôme de la Mère de Dieu CD. — La doctrine du V. Fr. **Jean de Saint-Samson**. — *Vie Spirituelle* (suite), 13, 66-98.

Fouqueray H. SJ. — Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762). T. IV et V. Sous le ministère de Richelieu. (1624-1634 et 1634-1665). — Paris, *Etudes*, 8°, 2 vols., XIII-442 et 478 p., 50 fr.

Stanislas P. Passion. — Vita del B. Vincenzo Maria **Strambi**. — Rome, Ausonia, 8°, XVI-712 p.

Maurus Wolter, dem Gründer Beurons, zum 100. Geburtstag (1825-4 Juni-1925). Erinmerungen und Studien. Mit. 7 Bildern. Beuron, Beuroner Kunstschule, 8°, VII-192.

La T. R. M. **Marie de Saint-Pierre**, fondatrice et première supérieure générale de la Congrégation du Sacré-Cœur de Jésus, de Montmartre, sous la règle de saint Benoît, 1838-1924. — Paris, Beauchesne, 12°, 31 p.

Baur B. OSB. — Die Macht der Gnade erwiesen an drei Frauenleben der Neuzeit. — *Bened. Monats*. 7, 435-441.

Sur Elisabeth Canori-Mora, Lucie-Christine et Emilie Schneider.

Giloteaux P. — Sainte **Thérèse** de l'**Enfant Jésus**, physionomie surnaturelle, 4e éd. — Paris, Téqui, 12°, XXI-213 p., 7 fr.

Petitot H. OP. — Sainte **Thérèse de Lisieux**. Une renaissance spirituelle. — Paris, Desclée (Editions de la Revue des Jeunes), 12°, 296 p., 10 fr.

O'Rahilly A. — Father **William Doyle** SJ. A spiritual study. With illustrations. Third Edition revised and enlarged. — Londres, Longmans, 8°, XXIII-575 p., 15 sh.

Buffet L. — Vie du P. Tissot, sup. général des Missionnaires de S. François de Sales. — Paris, Beauchesne, 8°, XVI-475 p.

Olichon A. — Mgr **Lebeurier** et l'Union apostolique des prêtres séculiers du Sacré-Cœur. — Paris, Téqui, 1924, 16°, X-470 p., 15 fr.

Brentano Maria Raf. — Wie Gott mich rief. Mein Weg vom Protestantismus in die Schule St. Benedikts. — Fribourg, Herder, 8°, XI-345 p.

Coussange J. de. — Les *Confessions* de Jörgensen. — *Revue des Deux-Mondes*, 1 octobre, 624-642.

Mager A. OSB, — Die **Mystik** in der religiösen Bewegung der Gegenwart. — *Bened. Monats.*, 7, 442-452.

Piette N. — La réaction wesléyenne dans l'évolution protestante — Bruxelles, Dewit, 8°, XII-685.

Portaluppi A. — Un mistico hindu-cristiano (**Sadhu Sundar Singh**) — *Scuola catt.*, settembre, 191-211.

Heiler F. — Apostel oder Betrüger ? Dokumente zum **Sadhustreit**. — Munich, Reinhardt, 8°, XV-191 p.

Le Gérant : A. SOUCASSE

LA VIE SPIRITUELLE

D'APRÈS LE BIENHEUREUX ROBERT BELLARMIN

Ce n'est pas seulement pour la forme qu'il peut être question de la doctrine spirituelle du Bienheureux Bellarmin. Il fut un des théologiens les plus remarquables de son temps, au renouveau de la scolastique qui marque la seconde moitié du XVI[e] siècle. Le nombre et l'étendue de ses œuvres spirituelles ne sont pas médiocres et la sainteté reconnue par l'Eglise à leur auteur donne un poids particulier à sa parole. Il est l'un des plus anciens représentants de cette école spéciale de spiritualité si influente à laquelle on donne le nom d'école ignatienne. D'ailleurs l'estime professée pour ses écrits soit de son temps, soit encore longtemps après est attestée par de nombreuses éditions et les autres preuves rappelées au cours de deux articles précédents (1). Bien que de moindre valeur que ses écrits théologiques, ses *Controverses* en particulier, et n'ayant ni l'originalité ni la profondeur de pensée des ouvrages de son ami S. François de Sales, bien que la forme s'y ressente parfois trop des procédés de la scolastique amie des divisions et subdivisions, ils occupent cependant une bonne place au second rang. Le petit livre d'or *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum*, mérite aujourd'hui encore d'être lu par tous ceux qui aiment à marcher en la présence de Dieu. Ce qu'écrit Bellarmin est le

(1) Les Œuvres ascétiques du Bx. Cardinal Robert Bellarmin. Notes de bibliographie critique. RAM, juillet et octobre 1924.

fruit de ses profondes méditations sur les vérités de la foi et l'onction de sa parole montre à quel point il était lui-même habitué à traiter avec Dieu en toute confiance. Au surplus son ascèse ne manque pas de traits caractéristiques.

Le B. Bellarmin puise sa doctrine spirituelle avant tout dans l'Ecriture-Sainte et dans les Pères. Il les cite souvent, au premier rang S. Bernard et S. Bonaventure. Il estime très haut *l'Imitation de Jésus-Christ* et la transcrit à l'occasion. Il a plus de prédilection encore pour les exemples tirés de la vie des saints. Ses auteurs préférés sont alors S. Grégoire le Grand, Cassien, le Pré spirituel, les Légendes de Surius, la Vie de sainte Catherine de Sienne et celle de sainte Catherine de Gênes; il cite une fois celle de sainte Thérèse. Mais il accorde une place tout à fait exceptionnelle à saint François d'Assise, comme à un modéle, dont il connaît les vertus par l'œuvre de saint Bonaventure. Dans les conférences adressées à ses frères en religion, il n'y en a presque aucune où ne se trouve mentionné saint François. On peut dire que le mépris du monde et l'amour pour le Christ de S. Bernard et de S. François l'ont pénétré lui-même profondément, et ont donné à ses écrits une tournure particulière. Toutefois l'influence la plus puissante et la plus intime sur l'ascèse bellarminienne est incontestablement celle de saint Ignace et des *Exercices*. Encore enfant, il les avait connus par l'intermédiaire de sa mère. Il les fit avant son entrée dans la Compagnie de Jésus, puis plus tard à plusieurs reprises; à partir même de 1608, il s'y livre chaque année et toujours, ou le plus souvent, pendant plusieurs semaines. Ses opuscules spirituels sont précisément le fruit de ces retraites, l'écho de ce que Dieu lui a fait éprouver ou suggéré, pendant ces Exercices. Cependant nulle part il ne s'astreint à reproduire dans son entier la construction des *Exercices*. Il s'en inspire plutôt librement et expose à sa guise sa propre pensée sur quelques-unes des vérités mises en relief par

saint Ignace. Ainsi le premier écrit, le *De Ascensione mentis* traite en substance le thème du *Fondement* et celui de la *Contemplatio ad amorem*. Bellarmin a utilisé d'autres motifs ignatiens tels que *le Règne, les Deux étendards*; plusieurs de ses avis rappellent les règles formulées par saint Ignace sur le discernement des esprits, les scrupules, le choix d'un état de vie, etc. (2).

On ne trouve pas à proprement parler chez Bellarmin, un traité complet de la vie spirituelle. Ce n'est que dans une mesure restreinte que son dernier ouvrage, le *De arte bene moriendi*, répond à ce programme. Il y traite successivement de la préparation éloignée à la mort dans la première partie et de la préparation prochaine dans la seconde. La préparation éloignée n'est pas autre chose qu'une vie chrétienne fervente. Bellarmin en rappelle les éléments essentiels : pratique des vertus théologiques, des plus importantes vertus morales, réception fréquente des sacrements, accomplissement des bonnes œuvres, jeûne, prière, aumône. Cet enseignemeut est plus largement développé dans les autres opuscules. On peut ainsi reconstituer comme tout l'ensemble de la doctrine spirituelle. Pourtant deux points méritent d'être mis spécialement en lumière, comme présentant un intérêt plus général. Le premier, qui donne à la spiritualité de Bellarmin sa physionomie particulière, l'alliance de la crainte de Dieu et de la piété; le second, sa doctrine sur la prière commune et la contemplation, qui concerne plusieurs questions, aujourd'hui encore vivement discutées (3).

I

L'homme est à la fois serviteur et fils de Dieu. Par suite son attitude envers lui doit unir ensemble la crainte et

(2) Voir X-M. Le Bachelet, Bellarmin et les Exercices spirituels de saint Ignace. (Bibliothèque des Exercices nn. 37-38). Paris, 1912.

(3) Sur les écrits où Bellarmin a exposé ses vues ascétiques, voir les deux articles précités.

l'amour. Si simple et claire que soit cette doctrine, elle ne laisse pas de présenter plusieurs orientations selon que l'on accorde davantage à l'un ou à l'autre de ces éléments. Les extrêmes sont la crainte servile qui exclut, pour soi comme pour les autres, tout amour filial et un sentiment de confiance tel qu'il écarte absolument toute crainte. Entre les deux, une foule de nuances qui servent à caractériser les particularités de la vie et de la doctrine spirituelles. Il y a des saints qui, pendant des années, ont nourri leur âme du sentiment de la crainte et d'autres qui paraissent avoir vécu exclusivement par l'amour et pour l'amour. Habituellement cependant c'est la crainte qui domine au début et l'amour qui règne ensuite. Ces différences n'ont pas seulement leur raison d'être dans les diverses nécessités spirituelles des hommes ou du même homme aux différents moments de la vie ; elles tiennent à la profondeur de l'être divin qu'aucun de ces deux sentiments ne saurait épuiser, sous le double rapport de Seigneur et de Père. C'est donc lui qui veut que nous tenions compte tour à tour des différents aspects de ses rapports avec nous, que nous les étudions et les honorions et, par ce travail continu d'assimilation spirituelle, nous rapprochions indéfiniment de lui.

Bellarmin est de ceux qui appuient fortement sur la crainte. Il serait faux cependant de voir là l'élément essentiel de son ascèse. Elle est plutôt caractérisée par le fait qu'il a su y allier une exquise piété filiale. C'est la preuve de sa largeur d'esprit et de cœur que le sentiment, parfois même trop strict, de la justice de Dieu comme Maître, n'ait en rien altéré son sentiment filial à l'égard du Père. En unissant si profondément dans sa spiritualité ces deux aspects d'ailleurs fortement exprimés, il a résolu pour son compte, au moins pratiquement, l'énigme qui a pour objet Dieu à la fois Père et Juge, Créateur du ciel et de l'enfer, et celle de l'homme qui ne doit pas seulement

obéir par amour, mais par obéissance et sur son ordre aimer Dieu.

Cette insistance sur le sentiment de la crainte, dans les écrits de Bellarmin, n'était pas d'ailleurs sans raison d'être. La nécessité s'en faisait en ce temps particulièrement sentir. Sans doute le Concile de Trente et la fondation des nouveaux ordres religieux avaient notablement amélioré la situation, mais l'immoralité de la Renaissance païenne n'avait point encore, ni dans le clergé ni dans le peuple, complètement disparu. Lui-même dans son écrit *De gemitu columbae* s'est exprimé là-dessus avec une franchise et une gravité qui, on l'a vu, lui suscitèrent des contradictions (4). Mais, en même temps que ces considérations pratiques, des motifs d'ordre théorique ont influé sur cette disposition de Bellarmin. Parmi les molinistes, il occupait une place qui le rapprochait le plus des bannésiens. Il enseignait comme Bannès la *praedestinatio ante praevisa merita*, et combattait énergiquement la vue opposée de son confrère, qu'il estimait si fort par ailleurs, Léonard Lessius (5). Indépendamment de tout jugement de valeur sur cette doctrine, il faut reconnaître qu'elle est plus étroite que celle de la *praedestinatio post praevisa merita.* Voici les propres termes de Bellarmin : « Deus voluit hominem condere ac ut laberetur permittere, et quosdam ex numero lapsorum misericorditer liberare, aliis in massa perditionis iure relictis (6) ». Cette manière de voir devait avoir ses conséquences dans le domaine de la vie spirituelle et y trouver son expression appropriée. La conséquence la plus importante est que Bellarmin réduisait considérablement le nombre de ceux qui étaient ainsi élus. Plus d'une fois il a interprété dans ce sens, contrairement au contexte, la

(4) En particulier l. 2, cc. 5-8.

(5) De Controversiis christianae fidei, t. IV, De gratia et libero arbitio l. 2 cc. 9-16 ; XM. Le Bachelet, Auctarium Bellarminianum, Paris, 1913 : Jugements de Bellarmin relatifs au livre de Lessius, pp. 186-88.

(6 De gratia et libero arbitrio, l. 2 c. 9,

parole du Christ : Il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus (7). Il y fait aussi allusion dans des cas particuliers. Ainsi il prend à la lettre le chiffre de l'Apocalypse sur les 144.000 sauvés parmi les Israélites et réduit à une fraction infinitésimale celui des Juifs de tous les temps. « Et quod diximus de numero hebraeorum, ajoute-t-il, potest etiam dici servata proportione de numero christianorum », ce qu'il prouve par plusieurs autres textes (8). Il n'hésite même pas à reprendre le mot de saint Jean Chrysostome, aux habitants d'Antioche : « Quot esse putatis in civitate nostra qui salvi fiant? Infestum quidem est quod dicturus sum, dicam tamen. Non possunt in tot millibus centum esse qui salventur, quin et de his dubito. Quanta enim in iuvenibus malitia, quantus in senibus torpor (9) ! »

Le motif le plus profond qu'avait Bellarmin d'insister ainsi sur la crainte, était son *sens* très aiguisé *de la responsabilité*. Une connaissance plus approfondie de l'être divin lui faisait apparaître dans une lumière plus vive toute l'horreur du péché, et les tristes exemples que lui offrait l'histoire ou la vie contemporaine attiraient son attention principalement sur les difficultés et les dangers que présentent particulièrement les dignités ecclésiastiques. Il dit une fois que lorsqu'il regardait sa pourpre cardinalice, il lui semblait être léché par les flammes de l'enfer. A plusieurs de ses confrères il demanda s'il n'avait point péché en acceptant le cardinalat que le Pape lui avait imposé. La peur de tomber dans le népotisme, cette plaie du haut clergé d'alors, lui causait une véritable angoisse. Quand ses proches insistaient pour qu'il vînt à leur aide, dans la situation précaire où ils se trouvaient réduits, il répondait avec fermeté qu'il avait à répondre du bon usage des biens d'église. Il dut envisager l'éventualité de son élévation à

(7) En particulier, De aeterna felicitate, l. 5 cc. 3 und 8.
(8) De gemitu columbae l. 1 c. 6.
(9) De aet. fel., l. 5 c. 8.

la papauté, et il fit le vœu exprès, dans ce cas, de ne point enrichir ses proches ni de les élever aux dignités ecclésiasques. Avec la liberté de parole qui lui était propre, il attirait l'attention de ses pairs sur cette responsabilité : « Nullum est officium periculosius et quod maiorem perfectionem vitae requirat quam officium pontificale (10) ». Il avertit le pape lui-même, à plusieurs reprises qu'il devait supprimer les abus répandus dans le clergé : « Paucos videmus hodie divites cardinales vel episcopos, qui non studeant locupletare cognatos et qui non curent possidere pretiosissimam supellectilem et hoc ipso anno coepimus videre currus aliquorum cardinalium multo auro fulgentes et in cubiculis paramenta murorum, lectorun et sedium, ex tela aurea et turbam famulorum a pedibus maximam et alia id genus ad luxum pertinentia : quae utinam magnam partem praelatorum divitum ad tartarum non devolvant (11) ». Pour décharger sa conscience, il présenta au pape Clément VIII un projet de réforme personnelle, concernant l'exercice du souverain pontificat. Après avoir rappelé les expressions du Concile de Trente sur le devoir de choisir de bons prélats aux fidèles dont « le sang leur sera redemandé par Jésus-Christ lui-même », il continue : « Haec me consideratio ita vehementer exterret ut nulli hominum ita ex animo compatiar quam summo Pontifici cui plerique omnes invidere solent. Quod enim S. Joh. Chrysostomus, hom. 3 in Act. Ap., magno cum animi sensu, scribit : paucos ex episcopis salvari, propterea quod difficillimum sit tot animarum sibi creditarum bonam rationem reddere, multo magis iu summis pontificibus locum habere dubitari non potest : Neque blandiri nobis debemus de bona conscientia, de recta intentione, de sanctis operibus, cum Apostolus Paulus dicat : « Nihil mihi cons-

(10) Admonitio ad episcopum Theanensem, c. 1.

(11) Auct. Bell., Considerationes quatuor ex Concilio Tridentino (Rome, octobre 1612), p. 534

cius sum sed non in hoc iustificatus sum », et Apostolus Iacobus terreat nos illa formidolosa sententia : « Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnius reus (12) ». Enfin il rappelle aux princes que leur situation élevée rend leurs devoirs encore plus graves, en particulier celui du bon exemple, selon le mot du sage (Sap. 6, 6-7) : « Iudicium durissimum his qui praesunt fiet. Exiguo enim conceditur misericordia, potentes autem potenter tormenta patientur ». Le salut de leur âme y est engagé plus que celui de leurs sujets (13). Bien que nous soyons plutôt habitués à envisager le surplus de grâces qu'apporte l'état sacerdotal, ce n'est pas sans raison que Bellarmin a insisté sur des considérations plus nécessaires et plus utiles à son époque.

C'est aussi cette même pensée de son temps qui explique la solution stricte adoptée par Bellarmin pour une question particulière, celle de l'aumône. L'opposition entre riches et pauvres était alors très considérable : les dépositaires des biens d'Eglise avaient à leur disposition des ressources abondantes. C'était et c'est encore l'opinion commune des théologiens que l'on doit donner au prochain de son superflu pour l'aider dans son pressant besoin. Bellarmin va plus loin et enseigne qu'il y a obligation de donner aux pauvres tout son superflu. La raison en est que l'on n'a pas besoin soi-même de ce revenu fixe mais le pauvre, même si sa nécessité ne réclame pas notre secours d'une façon absolue. En preuve, le bienheureux apporte quelques passages scripturaires : On ne peut servir à la fois Dieu et Mammon (Mat. 6, 24) : qui amasse du superflu, dit Bellarmin, est un serviteur de Mammon. Le précepte de donner l'un de ses deux habits à qui n'en a aucun (Luc, 6, 3, 1) ne vise pas, dans la pensée de Jean-Baptiste,

(12) Auct. Bell., De officio primario Summi Pontificis (a. 1600), pp. 513-4.

(13) De officio Principis christiani, l. 1 c. 22.

le pauvre qui meurt de froid mais a une portée générale. Le riche propriétaire qui se bâtit une grange (Luc, 16, 19-31) est condamné parce que, selon l'enseignement de S. Augustin, il a amassé du superflu. De même dans la parabole du mauvais riche (Luc, 16, 19-31), il n'est pas dit que Lazare fût dans un cas d'extrême nécessité. Le texte : « Quod superest, date eleemosynam », (Luc, 11, 41) a le même sens, bien que le texte grec signifie autre chose (c'est-à-dire : du reste). Suit une série de textes patristiques qui décrivent le superflu des riches comme le patrimoine des pauvres : Basile, Oratio ad divites; Ambroise, Sermo 81; Chrysostome, hom, 34 ad pop. Antioch. ; Augustin., in Ps. 147; Bernard., ep. 42 ad Henricum arch. Senon.; S. Thomas, 2. 2 ae, q. 66, a. 7. D'ailleurs dans le précepte de l'amour du prochain, cette obligation est déjà incluse, car ce n'est pas aimer véritablement son prochain pauvre, que refuser de lui donner son superflu. Enfin, et c'est ce que les saints Pères mettent en relief, la Providence veut qu'il y ait des riches et des pauvres pour que ceux-ci gagnent le ciel par la patience et ceux-là par la miséricorde. Les riches sont de simples intendants de leurs biens (Luc, 16, 1-8). Dieu ne veut certainement pas qu'ils aient un superflu, alors que les autres sont dans l'indigence. Au surplus Bellarmin ne soutient pas qu'il y ait là un devoir de justice, dont les pauvres puissent réclamer aux riches l'accomplissement, mais il estime qu'il est indifférent pour l'homme d'aller en enfer pour avoir péché contre la justice ou péché contre la charité (14).

Cette vue souleva des objections de la part du maître du sacré Palais qui avait à examiner le *De arte bene moriendi* de Bellarmin. Cependant, après quelques modifications, l'impression fut autorisée. Peut-être la divergence

(14) De Contr. christ. fidei, t. IV, De operibus bonis, l. 3 : De eleemosyna ; de gem., l. 2, c. 8 ; De arte bene moriendi, l. 1 cc. 5, 6, 9, 14 ; l. 2 c. 5 ; De aet. fel., l. 1 c. 8 ; In Psalmos explanatio, in Ps. 144.

d'avec l'opinion commune n'est-elle pas aussi grande en réalité, qu'elle le paraît d'abord. Celle-ci parle avant tout du devoir d'abandonner son superflu quand le prochain est dans une grande nécessité. Il est clair que Bellarmin vise aussi le cas d'un besoin réel, sinon l'obligation de donner n'aurait aucun sens. Il reste donc une question de mesure : quel degré de nécessité impose le devoir strict de l'aumône?

Le sens de la responsabilité dont Bellarmin était pénétré trouvait un premier fondement dans la connaissance de la grandeur de Dieu : d'où la gravité de son offense. Un second était la connaissance du terrible châtiment de l'enfer éternel. Bellarmin a souvent développé l'un et l'autre de ces motifs. Nous avons encore de lui deux conférences imprimées sur ce sujet; dans trois de ses ouvrages il leur consacre un chapitre entier et ce n'est certainement pas un hasard que ses sermons sur les fins dernières, dont le troisième a pour sujet l'enfer, soient parmi les plus remarquables et les plus impressionnants et de ceux dont la publication fut vivement désirée (15). Dans ce sermon, il s'en prend d'abord à ceux qui nient l'existence de l'enfer ou en mettent en doute la justice. La description de la peine du dam et de la peine des sens dans le *De gemitu colombae* est précédée de quelques mots sur la valeur de cette considération. L'esprit de Luther qui rejetait le motif de la crainte de l'enfer se retrouvait alors d'une façon plus subtile chez plus d'un catholique, plus ouvertement chez Baius, qui ne voulait entendre parler que de l'amour : « Quamvis timor et dolor poenae, écrit Bellarmin, minus perfectus sit quam timor et dolor culpae, tamen uterque bonus atque utilissimus est, ex uno fit gradus ad alterum. Certe Dominus et magister noster Christus disertis verbis

(15) Exhortationes domesticae (ed. Fr. van Ortroy S. I.) Bruxellis 1899, pp. 110-13 ; 248-52 ; De ascensione mentis in Deum, gradus XV ; De gem., l. 2 c. 2; De arte, l. 2 c. 3.

ait : Ne terreamini ab his qui occidunt corpus et post haec non habent amplius quid faciant. Ostendam autem vobis quem timeatis : timete eum qui postquam occiderit, habet potestatem mittere in gehennam (Mat. 10, 28) ». Aussi le Christ conseille-t-il aux filles de Jérusalem de pleurer non point sur lui mais sur elles-mêmes et sur leurs enfants. De grands saints, d'une vie toute pure, ont tremblé devant les châtiments de l'enfer : un S. Basile, un S. Bernard. Bellarmin tire de leurs discours des passages expressifs et quoiqu'ils ne recourussent pas exclusivement au motif de la crainte pour éviter le péché mais aussi aux autres et qu'ils eussent en vue non seulement le peuple, mais les clercs et les moines qu'ils voulaient conduire à la perfection (le texte de S. Bernard est tiré des sermons sur le Cantique), il conclut le chapitre par cet avertissement sérieux : « Haec autem (sc. de inferno) scripta sunt omnia propter nos qui adhuc in bivio sumus... Quare, anima christiana, pretio lacrimarum nunc utere, dum magni fiunt, dum acceptabiles sunt Domino Deo nostro... Attende quam multi rapiantur repentina morte ad inferos qui, si voluissent, quando tempus erat, deflere peccata et horrere gehennam, nunc in eo loco non essent, ubi fletus et stridor dentium, id est sempiternus horror inhabitat (16) ».

Bellarmin va parfois trop loin quand il cherche, par la pensée de la mort, à éveiller la crainte de Dieu. Il passe, avec raison, pour s'être élevé au-dessus de ses contemporains, en ce qui concerne la critique ; il a pourtant trop de confiance aux pieuses légendes du moyen-âge, de moines qui, après une longue et sainte vie, deviennent sur leur lit de mort la proie des démons, d'Innocent III qui, en dépit de ses grandes vertus, n'échappe que par une sorte de miracle, aux flammes éternelles. En particulier, dans le *De arte bene moriendi*, on trouve plusieurs exemples de ce genre et l'auteur s'applique, en toute conviction, à démon-

(16) De gem. l. 2, c. 2.

trer leur crédibilité. Ici encore le sentiment de la responsabilité plus grande que comportent les grâces plus considérables lui dicte son attitude : cela ressort d'un exemple cité dans ses conférences : « Scribit Beda... monachum quendam laicum in morte vidisse locum sibi praeparatum in ima gehenna prope Caipham et alios interfectores Domini. Peccatum eius refertur fuisse quia nimis comedebat et bibebat et recreationes quaerebat et negligebat orationem et spiritualia. Quod non videtur prima fronte magnum. Sed qui considerat magnitudinem voti, professionem paupertatis, occasiones bene agendi, ingratitudinem etc., ille cognoscit magnitudinem peccati (17) ». De pareilles éventualités sont en soi possibles et ordinairement il est tout aussi difficile d'en démontrer l'inexactitude que la réalité : celui qui les accepte pour vraies et les utilise, indique par là même quelle est la tendance de son esprit.

C'est avec une sainte crainte que Bellarmin parle encore de la plus haute preuve de l'amour : le martyre. Trop facilement on ne voit ici que l'inspiration héroïque et la gloire immortelle. Le Bienheureux attire avec raison l'attention sur le revers de la médaille, la possibilité de renier la foi, surtout quand auparavant on n'a point mené une vie vraiment chrétienne. Lors de l'octave de S. Laurent, Bellarmin s'adresse ainsi à ses frères : « Facilement nous pouvons devenir martyrs, si nous nous en rendons dignes. Car nul de nous n'est certain que l'obéissance ne l'enverra point aux terres des infidèles ou des hérétiques et de n'y point perdre la vie pour le Christ. Et que personne ne pense qu'il suffise pour y être préparé, de dire de bouche : « Je voudrais être martyr ». Le martyre est le fruit de plusieurs fleurs et demande la perfection de la foi, de la charité, de la mortification, de la patience ». Là-dessus, il cite Eusèbe et S. Cyprien, d'après qui le nombre des apostats était plus grand que celui des confesseurs et conclut : « Oui, c'est

(17) Exh. dom., p. 252.

une grande chose que le martyre et il requiert une grande préparation. Et ceux-là se trompent lourdement qui disent : « Oh ! bienheureux ceux qui vécurent au temps des persécutions car ils pouvaient en un instant voler au ciel. Tu te trompes, mon frère, parce que tu ne considères point le petit nombre des martyrs et la multitude des rénégats. Et sais-tu si tu aurais renié ou confessé la foi ? As-tu fait l'expérience de ta préparation ? Ou plutôt veux-tu voir que tu n'es point prêt ? Comment supportes-tu les plus petites choses ?... Ainsi bienheureux furent non ceux qui vécurent au temps des persécutions mais ceux qui sont préparés au martyre (18) ». Cette crainte prudente n'était pas salutaire seulement aux novices de Naples, à qui Bellarmin exposait ces idées. Mais avait-il raison d'emprunter à l'historien de l'Eglise son assertion sur le nombre des apostats plus grand que celui des confesseurs ? Aujourd'hui on restreint à la persécution de Dèce la portée d'un jugement aussi sévère.

La crainte du serviteur devant son maître et son juge qui, dans l'éternité, punit sans miséricorde, était donc profondément ancrée dans l'âme de Bellarmin. Elle semble cependant plutôt commandée par les circonstances extérieures de temps et de doctrine et prêter parfois à des exagérations. C'est au contraire au plus intime de son être propre qu'a germé et s'est développée l'autre manifestation de sa vie religieuse, le sentiment filial à l'égard du Père. Bellarmin avait la simplicité d'un enfant, qui ignorait le mensonge et n'y pouvait croire que difficilement chez les autres. Précisément parce qu'il était l'ennemi de toute dissimulation, il pouvait faire entendre des reproches sérieux sans blesser et dire du bien de lui-même, sans avoir à être soupçonné d'une secrète vanité. A Rome on disait de lui que sa simplicité l'avait empêché de devenir pape et il est vrai que sa franchise le rendait peu propre au métier de diplomate. Il était pour Dieu ce qu'il était pour les hommes :

(18) Exh. dom., p. 114-5.

simple et filial ; il se conduisait comme un enfant à l'égard de Dieu, se sentant conduit et dirigé par Lui, d'abord par l'intermédiaire de ses supérieurs religieux. Il attendait de Lui, dans les grandes comme dans les petites occasions, avec une confiance illimitée, son secours. Dans sa jeunesse, il avait obtenu par la prière, la guérison subite d'une vive souffrance ; cardinal depuis longtemps, nous le voyons, épisode touchant, désireux de retrouver un écrit, s'agenouiller et prier : « Fais-le moi trouver, ô mon Dieu, car tu sais, que ton représentant, le Pape, en a besoin » et il le découvre bientôt. Depuis longtemps son cœur était rempli du désir de la patrie céleste : il en parlait si souvent et si volontiers qu'on l'aurait cru vivant déjà tout entier avec le Père, et ignorant les tristesses de la séparation d'avec ce monde. Ce trait de caractère doit nécessairement se manifester aussi à travers les écrits et la doctrine spirituelle. Cette filiale confiance en Dieu s'y épanouit d'autant plus splendidement sur l'obscur terreau de la crainte. Il ne peut se rassasier de parler de l'incroyable bonté de Dieu, du père très aimant.

« Quam secure, écrit-il, en dépeignant la Providence, quiescere potes, anima mea, in sinu tanti Patris, etiam in mediis tenebris, inter ora leonum et draconum, inter innumerabiles spirituum innumerabilium legiones. Adhaere tantum illi amore sincero, timore sancto, spe non fluctuante, fide non dubia (19). Deus est verissime pater noster, ut in comparatione eius nulli alii patres dici possiut. « Et patrem nolite vocare super terram » (Mat., 23, 9)... Deus enim fecit nos omnibus modis quibus aliquid fieri potest ; creavit nos quoad animam, fecit more figuli quoad corpus, genuit quoad iustificationem... si diligit opus suum qui fecit et eius curam habet, si diligit pater filium.. quomodo non nos diliget Deus et curam nostram geret, qui fecit, creavit et genuit ? Deus medicus est, qui novit et morbum et medicinam et qui per se facit medicinas. Est enim simul pharmacopola scientissimus et praeterea adeo diligit nos et cupit nos curare... ut non solum non velit praemium sed etiam velit nobis dare praemium si nos curari sinamus (20) ».

(19) De asc. m., gr. XIII.
(20) Exh. dom., pp. 103-4.

Le livre entier *De ascensione mentis ad Deum* est un éloge de la miséricorde et de la bonté de Dieu qui se reflète en ses créatures.

La croyance à la bonne Providence résout au mieux pour Bellarmin, le problème de la souffrance :

« Deus medicus animarum optimus et sapientissimus tribulationes multas quasi potiones amaras nobis dari iubet. Aufert tibi divitias, aufert honores, aufert sanitatem, aufert uxorem et liberos, quos tantum diligimus, ut hinc disceremus quam sit grave atque amarum Deum amittere qui istis rebus omnibus multo est melior atque utilior. Denique parvas tribulationes immittit ut a magna tribulatione nos liberet et anima, hoc intelligens, ad Deum serio convertatur, illi soli adhaereat, atque in eo tanquam in portu aliquo tranquillissimo atque tutissimo conquiescat... Nos saepe cum floremus et bonis omnibus abundamus, id totum vel naturae vel fortunae vel industriae nostrae tribuimus. Quid igitur Deus? Ego, inquit, ea tibi dederam, tu vero me auctorem non agnoscis. En illa rursum tibi auferam, ut incommodo tuo discas quis auctor et donator sit bonorum omnium. Nos item cum divitiis et honoribus atque aliis bonis affluimus, illis uti nescimus, sed ad convivia, ad ebrietates, ad scortationes illis abutimur. Quid igitur Deus? Ego, inquit, tibi divitias dederam, ut inde gradus efficeres, quibus in coelum ascenderes ; ut faceres tibi amicos ex mammona iniquitatis, ut vestem gloriae et locum aliquem in coelo tibi comparares; tu vero contra gradus tibi facis ad gehennam, et tamquam insipientissimus mercator nihil emis nisi funem quo teipsum suspendas. En igitur, auferam tibi divitias, auferam dignitates, ut quando dives et honoratus coelum intrare non potes, saltem pauper et obscurus ingrediaris (21) ».

Il décrit de même les avantages des persécutions (22). Au ciel et à ses joies, il a consacré tout un livre, le *De aeterna felicitate sanctorum.* Il s'y montre un véritable enfant de Dieu, qui se reconnaît dans le royaume paternel, y ramène volontiers sa pensée et en parle aux autres avec prédilection. Il y explique les expressions employées par l'Ecriture pour désigner le ciel, en particulier les mots : paradis, maison du Seigneur, cité de Dieu, royaume de

(21) Contiones Lovanienses, De tribulatione cont. 1.
(22) De aet. fel., l. 1 c. 9.

Dieu. C'est une série de riches variations sur le thème unique « *Beati qui habitant in domo tua, Domine* (Ps. 83, 5) ». Mais dans ses autres ouvrages aussi, il porte souvent ses regards vers le ciel pour se réjouir, dans l'exil, de la splendeur de la patrie, se consoler et plaindre ceux qui n'aspirent point aux biens célestes.

O, si posses anima, cogitare quid hoc sit : similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est ! Quam cito nebulae omnes cupiditatum terrenarum dissiparentur. Deus beatissimus est et ideo beatissimus, quia semper videt seipsum, sicuti est. Hoc inaestimabili bono te quoque cum angelis sanctis participem esse voluit. — Hoc significat illud : Intra in gaudium Domini tui, id est, sis particeps gaudii quo Deus ipse gaudet.— Certe qui ad hanc tantam finis nostri altitudinem cogitatione speque conscenderet, erubesceret omnino de terrae possessione litigare, vel ob quamcumque iacturam temporalium rerum affligi, vel de lucris temporalibus gaudere ; erubesceret, inquam, inhiare voluptatibus quibus inhiant pecora, qui factus est comes Angelorum et particeps amicitiae Dei (23) ». Dans son dernier ouvrage : « De arte bene moriendi », il explique ainsi la grandeur du ciel : « Sed quid tandem de gaudio et voluptate beatorum dicemus? Isaias et Paulus exclamant et dicunt : Oculus non vidit, auris non audivit, in cor hominis non ascenderunt quae praeparavit Deus diligentibus se. Vere enim paravit Deus diligentibus se in coelesti patria gaudium, laetitiam, voluptatem, delicias, dulcedinem, suavitatem, qualem nullus mortalium neque gustavit neque cogitatione assequi unquam potuit. Tria requiruntur ut delectatio generetur, potentia, obiectum et unio potentiae cum obiecto ; et quo ista maiora sunt, eo maior gignitur delectatio. Nulla potentia in rebus creatis maior et vivacior et delectationis capacior est rationali voluntate ; nullum obiectum praestantius et amabilius et suavius est essentia creatoris. — Nulla coniunctio magis intima cogitari potest quam Dei cum rationali voluntate, dicente Apostolo : Qui adhaeret Domino, unus spiritus est (1 Cor. 6, 17). — Quam suavitatem, quam dulcedinem gustabit anima, quando sic intime coniungetur, cum Deo qui est suavitas infinita ut unus spiritus fiat cum eo? Hic mihi plane verba desunt, ut explicare nullo modo queam, quod cogitando mecum ipse revolvo (24).

Pourtant le fidèle serviteur de Dieu ne se laisse pas absorber par l'au-delà. Il sait, par sa propre expérience, que

(23) De asc. m., gr. I.
(24) De arte, l. 2 c. 4.

le service de Dieu offre plus de joies que le service du monde. Si des hommes terrestres placent de mesquines satisfactions au-dessus des commandements, il reste vrai que l'observation de la loi divine est plus profitable et désirable que les richesses et les joies du monde (25) :

« Haec est sententia mundi, dit-il dans un sermon dominical, *Gaudete*, non posse gaudere et esse laetos, et hilares qui serviunt Deo. Sed procul dubio mentitur. Et tantum abest ut servi Dei non possint esse laeti, ut nulli prorsus homines magis ac verius gaudeant ac laetentur quam ii, qui serviunt Deo. Legite scripturas, consulite rationem, inspicite vitas et exempla Sanctorum, videbitis quam egregie mundus mentiatur ». Il le développe en détail et conclut par ces mots : « Et ego sane, si testimonium meum recipitur, affirmare possum sine mendacio me nunquam tam veram, tam solidam, tam sinceram, tam diuturnam laetitiam sensisse, quam ab eo tempore, quo Deo servire desideravi (26).» Cette joie Bellarmin l'exprime de différentes manières : « Quam felix sit qui potest dicere cum propheta : « Dirupisti, Domine vincula mea, tibi sacrificabo hostiam laudis (Ps. 115) » novit is solus qui experitur. Est enim manna absconditum, quod nemo scit nisi qui accipit (27).» « O Domine, suavis et mitis, et multae misericordiae, quis non toto corde serviat tibi, si dulcedinem paterni dominii tui vel modicum degustare incipiat! — Quid enim facilius, suavius, dulcius, quam diligere bonitatem, pulchritudinem et amorem quod totum es tu, Domine Deus meus! (28) »

Cette consolation ne lui apparaît pas comme un luxe spirituel mais plutôt comme un moyen nécessaire de progrès dans la perfection. Quand l'homme vit dans la sécheresse intérieure, le démon trouve prétexte à mettre en avant le monde, la chair, les jouissances terrestres, la liberté, etc.; l'homme qui ne trouve aucun goût près de Dieu et ne peut vivre sans joie, s'abandonne à ces pensées. Le mal se développe graduellement; l'"âme devient malade et meurt (29). Ceux-là même qui servent fidèlement Dieu et ne trouvent

(25) Expl. in Ps. 18.
(26) Cont. 6, De Dom. 3 Adv.
(27) Exh. dom., p. 11.
(28) De asc m., gr. I.
(29) Exh. dom., p. 174-5.

aucune satisfaction dans la prière, doivent au moins faire effort pour y arriver. Il y a danger à ce que cet endurcissement extérieur du cœur ne passe à l'intime. Il faut donc chercher la perfection avec ceux qui apprécient ce qu'est Dieu et s'y adonner sans fatigue (30) mais ne point oublier que la consolation n'est qu'un moyen, un prêt momentané, pour nous exciter au bien, non un présent durable (31). Il faut s'en rendre indépendant (32) car ce n'est pas de la consolation que dépend la vie spirituelle et sa perfection mais de la charité (33).

La charité est donc pour notre Bienheureux le noble fruit du sentiment filial à l'égard de Dieu. Il ne peut se lasser de la décrire en elle-même et dans ses effets :

« Ille valde dives est et quaestum magnum facit, qui pietatem possidet, id est amorem vere filialem erga Deum. Qui enim intelligit quid sit filium esse Dei, Regis regum omnium et filiali dilectione illi adhaeret, — is quidquid habet, sive multum sive parum, sibi sufficere certo credit, quia non dubitat sibi ab amantissimo Patre semper tribui, quod pro tempore sufficit. — O quaestus vere magnus et paucis notus ! (34) »

Cette charité est, comme l'explique Bellarmin, dans une série d'entretiens, celle qui donne tout à l'homme : la vie, la nourriture, le vêtement, l'habitation. Elle est notre vie car par elle, nous devenons enfants de Dieu ; elle est notre pain quotidien, commun au pauvre et au riche, au grand et au petit et également nécessaire à tous ; le vin qui réjouit le cœur de l'homme, en bannit la crainte, et l'enivre ; elle est l'habit qui couvre la nudité du péché, orne comme un vêtement nuptial, et protège contre le vent froid de la

(30) Exh. dom., p. 23-4.
(31) Exh. dom., p. 23.
(32) Romana beatificationis seu canonizationis Ven. Roberti Card. Bellarmini, Summarium additionale, p. 43.
(33) Cf. Exh. dom., p. 208.
(34) De gem., l. 2 c. 12.

sécheresse spirituelle; elle est une maison, si solide qu'aucune tempête ne peut la renverser et si légère que, pareil au limaçon, il peut la porter partout avec lui. Enfin elle est encore l'argent ou même l'or vrai avec lequel on achète tout le reste (35). La charité est avant tout ce qui rend facile l'abandon du monde et de porter la croix du Seigneur.

« Si quis incipiat Deo aspirante Deum ipsum vere diligere propter se et proximum propter Deum, incipiet exire de mundo, et crescente caritate minuetur cupiditas. Non enim potest caritas crescere, quin cupiditas minuatur. Ita fiet, ut quod regnante cupiditate videbatur non posse fieri, ut videlicet homo in mundo vivens non esset de mundo, crescente caritate et immunita cupiditate reddatur facillimum (36) ».

Avec beaucoup de psychologie, il décrit la lutte de l'amour terrestre et de l'amour céleste : « Nihil est quod carnalem concupiscentiam efficacius, celerius, perfectiusque mortificet quam sincerus Dei amor. Ipse (amor) est enim rex et dominus omnium affectionum cordis... (et) non cedit nisi amori maiori; ac per hoc, quando divinus amor cor humanum intime possidet et incendit, tunc demum carnales concupiscentiae plene quiescunt (37) ».

La mortification et les jeûnes, la confession elle-même, la communion et la prière ne sont pas aussi propres à éteindre les ardeurs des amours terrestres et charnelles car ce sont des moyens extérieurs et notre blessure est intérieure. Il lui faut donc un remède intérieur lui aussi. Plus que tout autre sentiment, la charité y répond. La menace et la violence rendent l'adversaire récalcitrant et si l'on veut l'obliger à aller à droite, il se fraye à gauche un chemin (38). A qui aime, la croix est douce à porter. La cha-

(35) Exh. dom., De caritate.
(36) De arte, l. 1 c. 2.
(37) De septem verbis a Christo in cruce prolatis, l. 2 c. 15.
(38) Exh. dom., pp. 130-31. Quand Bellarmin place la réception des

rité est une huile qui adoucit toutes les aspérités. « Voyez cet onguent, son efficacité : non seulement il rend tolérable toute incommodité mais désirable, autant que douceur quelconque. C'est que tous sont joyeux d'obtenir ce qu'ils souhaitent : l'allégresse vient de la réalisation des désirs. Qui aime ne désire que faire plaisir à l'être aimé et lui donner de véritables preuves de l'amour qu'il lui porte. Or celui qui souffre pour l'amour de Dieu, lui témoignant par là un souverain amour ne peut que grandement se réjouir (39). » A ce sujet, Bellarmin cite souvent le mot de S. Bernard : « Multi vident crucem nostram sed non vident unctionem nostram (40) » et celui de S. François d'Assise qu'il est difficile dans les délices de l'amour de Dieu d'être l'esclave des besoins du corps (41). Désireux de ne trouver leur joie qu'en Dieu, les saints ont volontiers porté la croix de la mortification : Haec est causa (ut discant in solo Deo delectari) cur sancti homines non solum tribulationes aliunde advenientes amaverint, sed ipsi etiam eas sibi accersiverint, ieiuniis, vigiliis, humicubationibus, nuditate, et flagellis carnem propriam atterendo ; quoniam intelligebant animum non omnino erigi posse ad quaerendum Deum dum aliquid habet in terra quod amet, vel in quo delectetur et quiescat (42) ». C'est ce qu'il faut considérer, dès les débuts sur la voie vers Dieu. Seule la mortification extérieure et intérieure mène à ce but. Vouloir sans pénitence arriver à la perfection c'est chercher à se frayer une voie nouvelle (43). Le Bienheureux n'ignore point les difficultés qu'offre cette direction mais il faut songer aux doux fruits

sacrements au-dessous de la charité, c'est en tant qu'il envisage cette réception comme acte humain, non du point de vue de leur valeur divine.

(39) Exh. dom., p. 165.
(40) Exh. dom., p. 165.
(41) Exh. dom., p. 132.
(42) In Ps. 40.
(43) Exh. dom., p. 233 ; cf. p. 255.

de la croix. « Difficile est omnino cor abstrahere a mundo. Semper enim conatur mundus vel uno vel alio modo retinere aliquam domunculam in corde nostro; et nescio quomodo post omnia vota et post omnem abrenuntiationem saeculo factam, adhuc homo quasi timet totum se proicere in Deum, ac intra se dicit : « Si dimitto istam commoditatem, si illam recreationem, si illud excercitium, forte non bene mihi succedet ». At si semel sciremus abrumpere omnia vincula, quae nos retinent — o quanta pax, securitas, tranquillitas sequeretur! (44) ».

Cette paix apparaît à Bellarmin, comme le fruit le plus sublime de la charité. Il a sa racine la plus profonde dans la conscience qu'a celui qui aime d'être en retour aimé par Dieu.

« Qui Deum amat, certo scit se amari a Deo, immo scit se amare, quia amatur. Nec solum scit per discursum, et quia Dominus ait : Ego diligentes me diligo (Prov. 8, 17) — sed scit per experientiam. Nam Spiritus Dei testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei. Qui autem scit se esse filium et amicum, summa cum fiducia ad Deum accedit... Perfecti in caritate et qui habent affectivam caritatem, qui sentiunt se trahi ad semper cogitandum Deum, qui ardenter desiderant illi placere, qui sentiunt se fastidire omnia creata propter Dei amorem, qui experti sunt se multum tolerare posse cum felicitate, illi ita certo sciunt se diligere et diligi, ut non dubitent de hac re et ideo dicunt cum sponsa : Dilectus meus mihi et ego illi (Cant. 2, 16) (45) ».

Il reste à voir comment le Bienheureux s'est appliqué cette doctrine et a lui-même suivi la voie de l'amour filial. Parmi ses notes on trouve les indications suivantes pour la vie spirituelle, qui vraisemblablement sont dues à l'inspiration du P. Gagliardi S. J. :

« Se dépouiller de toute affection aux choses terrestres; se dépouiller aussi des consolations spirituelles, quand il plaît à Dieu de les retirer; se dépouiller même du désir des vertus, c'est-à-dire

(44) Exh. dom., p. 62.
(45) Exh. dom., p. 214.

se dépouiller d'une certaine anxiété qu'éprouvent quelques-uns de ne pas arriver au degré de perfection qu'ils désireraient. Se remettre entre les mains de Dieu et unir immédiatement sa volonté à la sienne ; dans cet esprit accepter de Dieu le désir de ces vertus et s'efforcer de les acquérir, mais sans peine ni anxiété, en se contentant de la mesure de perfection qu'il plaît à Dieu de nous donner. Cette résignation est un moyen très efficace d'obtenir ces vertus. Appliquer le même principe aux tribulations, aux adversités, à la mort et à toute autre chose ; chercher toujours à s'unir à Dieu sans obstacle et sans intermédiaire quelconque. — Faire souvent, chaque semaine au moins, l'offrande et la donation de soi-même au Seigneur, comme si l'on commençait une nouvelle vie ; se renoncer alors soi-même avec tout ce que l'on possède, en faisant remonter tous ces dons jusqu'à Dieu, de qui nous les tenons, et s'efforcer ainsi, de n'être plus à soi mais d'être tout entier à la bonté divine. Il en résultera que si les sentiments et les goûts spirituels viennent réellement de Dieu, ils croîtront davantage de jour en jour, et que, dans le cas contraire, ils apparaîtront pour ce qu'ils sont ; car ce renoncement ne les fait point perdre, s'ils sont solides, et il fait que l'âme ait moins égard au don qu'au donateur... (46) ».

II

Comme beaucoup d'autres auteurs, Bellarmin fait une large part dans ses traités spirituels, à la prière. Il sait qu'elle est le grand moyen de salut. S. Augustin écrit avec raison : « Donum orationis esse optimum et infallibile signum doni misericordiae. Quibus enim Deus mandat ut semper orent et simul dat spiritum semper orandi, et petendi perseverantiam misericordiae divinae usque in finem, sine dubio non amovet ab illis misericordiam suam usque in finem (47) ». La prière est particulièrement nécessaire à ceux qui veulent mener la vie parfaite. S. François d'Assise dut à la prière sa complète conversion et l'obtint en contemplant une croix qu'il avait bien souvent regardée sans émotion. Il faut donc prier avec insistance : « Si non es tractus, ora ut traharis, dit S. Augustin (48) ». La prière seule apprend à porter la croix. Le mont des Oli-

(46) Romana beat., Summ. add., p. 43.
(47) De gem., l. 2 c. 11.
(48) Exh. dom., p. 29.

viers est le mont de la perfection, d'où le Christ est monté au ciel mais il a d'abord dû deux fois gravir une montagne, une fois cette même montagne des Oliviers, la montagne de la prière, pour y chercher la force de gravir l'autre montagne, celle du Calvaire de la mortification : « Ita si quis putat statim posse mortificare suas voluntates decipitur : non succedet ei ; oportet intelligere etiam mortificationem esse donum Dei et idcirco eum quotidie orandum cuius est donum (49) ».

Parmi les différentes sortes de prière, la prière intérieure, méditative, a le premier rang. Elle est bien préférable à la lecture ou à l'audition d'une prédication pour atteindre la perfection. Son essence est la charité. Cette charité est alimentée par la considération réfléchie et prolongée de la puissance, de la bonté, des autres attributs divins, ce qui se fait dans la méditation (50). Celle-ci l'emporte sur la simple prière vocale (51) : « Nonnunquam toto ictu cordis aures melius attingimus cum ab omni strepitu corporali vacamus quam si voce simul et corde orare velimus (52) ». Elle est nécessaire pour l'acquisition de la perfection : « Illud mihi verissime affirmare posse videor sine studio internae orationis... neminem usquam hominem spiritualem futurum, neque ad ullum perfectionis gradum perventurum (53) ». La raison pour laquelle tant d'hommes vivent comme s'il n'y avait point de Dieu et des prêtres eux-mêmes, malgré la Sainte Messe et le Bréviaire, restent froids pour la charité et sujets à l'influence des passions est précisément qu'ils ne se réservent aucun temps pour la méditation des choses célestes qui produit dans l'âme une impression si profonde (54). Le sujet le plus utile

(49) Exh. dom., pp. 289 et 292.
(50) Exh. dom., p. 231.
(51) Cont., 1 de Oratione.
(52) Contr. t. IV, De oratione, c. 2.
(53) Cont., 1 de Or.
(54) *Ibid.* und Expl. in Ps. 62.

à méditer est la Passion du Christ (55). Ce que Bellarmin lui-même en a tiré pour son propre bien, est exposé dans son opuscule *De septem verbis a Christo in cruce prolatis.*

La méditation ne doit point être sèche et froide mais pleine d'affection et de charité; les larmes y ont leur part :

« Si quis vere cupiat in via Domini proficere et ad aliquem perfectionis gradum pervenire, non debet contentus esse parvis rebus, sicut quidam faciunt, qui si tres lacrimas fundere vel aliquam cordis teneritudinem atque internam motionem sentire possint, exsistimant se iam in portu navigare... Quemadmodum... ut terra flores et fructus germinare possit, non sufficit una vel altera gutta roris antelucani, sed copiosa pluvia necessaria est, quae neque a vento neque a sole exsiccari possit, sic etiam nos in meditationibus nostris ingentem imbrem lacrimarum exoptare debemus, qui neque vento tribulationum neque ardore libidinum exsiccetur... Neque vero si quis non statim hunc eximium fructum consequatur, desperare debet (56) ».

C'est que le don des larmes est un don de Dieu et pour le recevoir, le cœur doit être préparé. Il ne faut point s'attendre à le recevoir si l'on dort et reste oisif. Il faut le solliciter avec grande confiance et une ardeur non moindre (57).

Cette importance, attachée par Bellarmin au don des larmes, explique qu'il lui ait consacré un opuscule entier, le *De gemitu columbae sive de bono lacrimarum*. Dans la dédicace, il écrit : Au cours de ma dernière retraite, « ardere coepi desiderio excitandi Christifideles ad gustandum bonum spiritualium lacrimarum, illos, inquam, fideles qui hoc ingens bonum nondum per experientiam noverant ». Il traite en trois livres de la nécessité, des sources et des fruits des larmes. Déjà jeune prédicateur à Louvain, il attribuait à la prière affective, détrempée de larmes, la conversion complète de l'homme intérieur. Il emploie à ce pro-

(55) Cont., De Or. 2.
(56) *Ibid.*
(57) *Ibid.*; De gem., Præf.

pos la comparaison de l'épervier qui, en plein midi, vole vers le soleil et dans son vol rejette les vieilles plumes et voit croître les nouvelles :

« At quanto mirabilius quod possit animus humanus tanta facilitate exuere veterem hominem et induere Christum, exuere carnem et induere spiritum !... Quanta est haec mutatio quanta conversio ! — Et tamen non solum fieri, sed etiam facile fieri haec mutatio potest ; si vultum et faciem animae nostrae ad illam meridianam lucem solis iustitiae convertamus..., obsecrantes, flagitantes, non verbis, sed gemitibus, sed lacrimis, sed suspiriis, ut detur nobis spiritus bonus. Quam cito ista agitatione alarum plumae veteres eiciuntur ! O quanta celeritate et facilitate renovatur ut aquilae iuventus nostra ! (58) ».

Que signifie par ailleurs la recommandation de *toujours* prier ? Bellarmin s'occupe de la question et nous livre à cette occasion sa pensée sur la vie en la *présence de Dieu*. Les mots : il faut toujours prier (Lc., 18, 1) ; priez sans relâche (1 Th., 5, 17) ne signifient pas que nous ne devons faire rien d'autre (59) mais qu'il faut prier avec persévérance, comme la veuve de l'Evangile et l'ami importun, non seulement à des heures fixées, mais jour et nuit, aussi souvent que l'occasion se présente de s'y adonner (60) ; que la prière doit être une de nos principales occupations et que nous ne devons point nous en laisser distraire (61). L'impulsion à marcher en la présence de Dieu vient avant tout de la charité :

« Amor facit extasim, ut dicit Dionysius Areopagita, id est rapit animam et suspendit in Deum, ut semper aspiciat, cogitet Deum, et semper maiorem, pulchriorem, altiorem iudicet et nunquam satietur cogitando. — Qui perfecte amat, nunquam ita se tradit aliis negotiis, quin aliquomodo respiciat dilectum ; et quando non impeditur, continuo ascen-

(58) Cont. 1, de Or.
(59) De arte, l. 1 c. 7.
(60) Contr. t. IV, De Or., c. 9.
(61) Expl. in Ps. 131.

dit in Deum (62) ». Déjà l'amour terrestre ne perd jamais de vue l'aimé. « Quid mirum, si animus humanus cognita semel atque perspecta excellentia divinae pulchritudinis ita flamma amoris accendatur, ut non possit ab ea incredibili venustate oculos cordis removere et ibi semper animum quasi affixum vel ligatum habeat, ubi thesaurum suum habet? (63) ».

Un excellent fruit de cette union à Dieu, en plus de la pureté de cœur, est le sentiment de sécurité, sous la protection du Père (64).

Dans ses exhortations, Bellarmin recommande à ses frères en religion cette manière d'avoir toujours Dieu devant les yeux: « Nous pouvons souvent dans la journée, au lever, avant la classe, avant le repas, considérer que Dieu nous voit (65), S. Bernard enseigne à élever son cœur à Dieu chaque fois que l'heure sonne. On peut dévotement selon les jours s'y exercer : le vendredi en pensant à la passion du Christ, le samedi à la mère de Dieu, le dimanche à la résurrection, etc., ou bien se préparer à la prochaine fête du Seigneur. Est-on en compagnie? on prie de cœur; est-on seul? on prie avec les lèvres, les yeux, les mains (66). Le premier traité spirituel de Bellarmin, le *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum* n'est, dans le fond, rien d'autre qu'une méthode pour vivre en la présence de Dieu. L'auteur considère toute la création matérielle et spirituelle pour trouver dans leur grandeur et leur beauté, le chemin vers le créateur; par les nombreuses aspirations et prières qu'il y multiplie, il montre combien savoureux pour l'âme peut être cet exercice.

Ce serait taire un élément caractéristique de l'ascèse bellarminienne que d'omettre la lecture qui doit préparer

(62) Exh. dom., p. 210.
(63) Cont. 1, de Or.
(64) Exh. dom., pp. 40-42.
(65) De cognitione Dei, c. 4; de asc. m., gr. XII.
(66) Exh. dom., pp. 29-30.

la méditation, et aussi la compléter, en particulier la lecture de la *Vie des saints*. Les rapports avec les saints, vivants et morts, dit-il, sont comme le charbon brûlant qui réchauffe tous ceux qui en approchent (67). Lui-même s'y livrait volontiers, en citait continuellement des exemples dans ses entretiens et recommandait cette *Vie des saints*, dans ses lettres, aux prêtres et aux laïques. « Nullus enim commentarius clarior meo iudicio, écrit-il à un comte, Evangeliorum et Epistolarum Apostolicarum legi potest, quam sint historiae de vita et rebus gestis sanctorum (68) ». Aux moines célestins il recommande de lire constamment le livre de la croix et d'en chercher le commentaire dans la vie des saints (69). Il écrit de même à l'archevêque de Rouen (70) et à l'héritier de Pologne (71).

« Plus omnino loquuntur et magis virtutem persuadent simplices illae historiae, facta et exempla Sanctorum, quam omnes contiones, disait-il du haut de la chaire ; scio ego aliquos, qui millies contiones audierant et libros multos legerant et tamen semper erant iidem. Rogati deinde ut vitas Sanctorum aliquando legerent, aspernabantur initio et tamen postea, ubi coeperunt, brevissimo tempore toti mutati viri sanctissimi et perfectissimi facti sunt (72) ».

Toujours Bellarmin avait profondément goûté la *prière liturgique*. Sa vie fait connaître comment, devenu cardinal et pouvant librement disposer de son temps, il récitait chaque partie de l'office à l'heure appropriée et ne s'en laissait détourner ni par les occupations pressantes ni par les visites. Aussi s'appliquait-il à apprendre aux autres l'estime du Bréviaire et en particulier des Psaumes. A ses

(67) Exh. dom., p. 30.
(68) Ven. Servi Dei Roberti Bellarmini Epistolae familiares, Romae, 1650, ep. 81.
(69) De septem verbis, Dedicatio.
(70) Ep. fam., ep. 141.
(71) De off. princ. christ., l. 1 c. 22.
(72) Cont. 9, de Fide.

auditeurs à Louvain, il expliquait que les Psaumes sont un bref résumé de l'Ancien Testament, renfermant toute l'Histoire Sainte, de nombreuses prophéties, en particulier sur le Messie, des instructions pour tous les états et toutes les conditions. Ce sont des poèmes, parce que Dieu a voulu lui-même nous faciliter sa louange et que la poésie peut mieux exprimer même des vérités graves et difficiles (73). A ses jeunes frères de la Compagnie, il fait remarquer avec quel sérieux et quelle attention on prépare la leçon pour les classes, afin de la comprendre.

« At horas canonicas quam saepe legimus per modum recitantis, ut cum pueri memoriter reddunt lectionem, cum legendae essent per modum orantis et laudantis Deum, vel ipsum nobis loquentem audientis. Et sane si quis sciret horas canonicas legere non recitative, sed affective, induendo in Psalmis affectum eius, qui eos composuit, et in lectionibus attendendo quasi legerem epistolam Dei ad me missam, et epistolam consolatoriam, increpatoriam et instruentem, nec longum videretur officium et evagationes locum non haberent et animus mire proficeret (74) ».

Devenu évêque, il manifesta un intérêt spécial pour les offices du chœur. Il en exigeait l'accomplissement des chanoines et des jeunes clercs de Capoue. Aussi donnait-il l'exemple en venant quotidiennement au chœur avec les uns et faisait-il instruire sérieusement les autres dans la liturgie. Ce zèle pour le service de Dieu se manifeste dans ses écrits ultérieurs, comme l'explication des psaumes. Tantôt il loue le chant joyeux, tantôt il blâme la négligence qu'il constate dans la récitation de l'office choral.

« Per illud : « Bene psallite et in vociferatione », écrit-il, en commentant le Ps. 32, admonemur, dum psallimus bene facere hoc divinum opus, attente, devote, magno cum affectu et cordis iubilo. S. Benedictus in sua regula monet psalmodiam esse opus Dei et ideo ceteris omnibus operibus anteponendam. Et S. Bernardus, Serm., 47, in Cantica : « Vos, inquit, moneo, dilectissimi, pure semper ac strenue

(73) Cont. 1, super Ps. 90.
(74) Exh. dom., p. 20.

divinis interesse laudibus. Strenue quidem, ut sicut reverenter, ita et alacriter Domino assistatis, non pigri, non somnolenti, non oscitantes, non parcentes vocibus, non praecidentes verba dimidia, non integra transilientes, non fractis et remissis vocibus, muliebre quidquam balba de nare sonantes sed virili, ut dignum est, et voce et affectu voces Sancti Spiritus depromentes ».

De même le cardinal blâme la musique profane telle qu'on l'utilisait alors, dans les cérémonies religieuses :

« Cantus in ecclesia spiritui deservire debet, et non soli aurium oblectationi. Et sicut qui intelligenter et devote canunt, animos audientium rapiunt in Deum, ita qui theatrales modulos in ecclesiam invehunt, de domo Dei scenam mundi faciunt (75) ».

Il s'attristait particulièrement de la négligence dont témoignent les prêtres à propos des saints mystères :

« O quam triste et deplorandum spectaculum esset, si oculos mentis apertos haberemus, videre sacerdotem divina mysteria tractantem, Angelorum choris undique septum, qui ad ea quae ipse operatur, obstupescunt, et tremunt, et prae admiratione clamores spirituales excitant, et tamen sacerdos in medio positus, totus frigidus et quasi stupidus, non attendit, quid agat, non intelligit, quid loquatur, et ita properat ad finem, et signa involvit et verba praecipitat, ut videatur nescire quid agat (76) ». « Est lacrimis uberrimis dignum, quod ob nonnullorum sacerdotum incuriam aut impietatem sacrosancta mysteria tam indecore tractentur, ut qui illa tractant non videantur credere, maiestatem Dei esse praesentem.... Omitto, quod alicubi vasa sacra et vestes, quibus mysteria celebrantur, vilia et sordida inveniantur, indigna prorsus, quae ad tremenda mysteria adhibeantur. At forte qui haec adhibent, pauperes sunt. Id quidem fieri potest, sed si pretiosa non possunt, saltem munda et nitida procurent (77) ».

Ces reproches, à bon droit le prince de l'Eglise pouvait les faire entendre, lui qui, « lorsqu'il disait la messe, s'enflammait tellement que ses joues devenaient toutes rouges ; on aurait dit que le sang allait en jaillir ; il disait la messe

(75) Expl. in Ps. 41.
(76) De arte, l. 1 c. 14.
(77) De gem., l. 2 c. 5.

avec autant de dévotion, révérence et décence que s'il avait vu de ses yeux Dieu notre Seigneur (78) ».

Bellarmin n'a nulle part traité *ex professo* de la *prière mystique*. Quand il en parle occasionnellement c'est moins en exprimant sa pensée qu'en la laissant entendre. Toutefois en groupant ses brèves mais fréquentes remarques sur la contemplation, on peut se rendre compte de sa pensée sur le principal de la mystique. Il la décrit, bien que d'une façon plutôt oratoire que scientifique, dans un de ses sermons :

« Meditatio arida et ieiuna esse non debet, sed pinguedine affectus et oleo caritatis perungenda erit, quae duo dum coniunguntur, non iam meditatio, sed contemplatio dici solet; nihil est enim contemplatio quam sapida quadam ac dulcis et affectu plena cogitatio (79). » Il emploie le langage des mystiques du moyen-âge quand il voit la plus haute connaissance de l'homme en ce que le mystique « Deum ipsum, qui lucem inhabitat inaccessibilem, acie mentis attingit (80). » Habituellement pourtant il a recours aux descriptions, particulières aux mystiques, pour exprimer l'intime et immédiate union avec Dieu. Il parle de l'expérience de Dieu en général ou de l'exercice immédiat de chaque sens : voir, goûter, etc. « Beatissimus qui proprio *experimento*, vel potius testimonium reddente Spiritu Dei spiritui suo, didicit se a dextera Dei esse susceptum (81) ». Avec l'expérience de l'état de grâce, il signale celle de la présence de Dieu, dans la prière de l'affligé: « Tu, Domine, cordi meo dulcissimam tuam praesentiam exhibens miro modo angustias tribulationis in latitudinem convertis laetitiae (82) ». — « Qui raptus est ad *contemplandam* faciem Dei, iam habitat in latibulo tutissimo a conturbatione hominum (83). » — « Sicut in mundo aliter amatur, quod cognoscitur ex auditu esse pulchrum aut dulce, aliter quod cognoscitur ex visu aut *gustu*, — nam ex auditu nemo capitur amore vehementi sicut ex visu ; — ita ex auditu fidei amamus Deum super omnia.... At aliqui non solum ex auditu fidei, sed ex quodam *gustu* interno cognoverunt Deum esse sum-

(78) P. Nic. Lancicius, dans une lettre du 15 avril 1623, citée par Romana beatificationis, Romae 1920, pp. 188-9.
(79) Cont. 2, Or.
(80) De asc. m., gr. VIII.
(81) Expl. in Ps. 62.
(82) Expl. in Ps. 4.
(83) Expl. in Ps. 30.

mum bonum (84) ». — « Testimonium conscientiae bonae, et patientia in tribulationibus, et frequentes victoriae adversus tentationes efficiunt ut anima experimento quodam dulcedinem Dei *sentiat* (85) ». — « Nota tres gradus orationis. Primus eorum qui orant, sed nec audiunt responsionem nec sciunt an audiantur;... secundus eorum qui habent aliqua signa quod audiantur, sed non audiunt responsum ;.. tertius est eorum qui vere colloquuntur cum Deo, et Deus cum illis. ... Isti illuminantur, non habent evagationes, non fatigantur orando, quia plus *audiunt* quam loquuntur (86). — « Vere qui sensu spiritualis *odoris*, sentire incipit suavissimum odorem, qui spirat ex patientia, humilitate et caritate Christi, non potest non currere, post eum (87) ».

Enfin la contemplation est un sommeil restaurateur qui sert à l'entretien de la vie, comme la nourriture de la prière .. C'est un sommeil enivrant mais seulement pour le sens : de même que le vin a la propriété d'endormir, la charité fait que l'homme envoie la fumée de la prière à la tête qui est le Christ et parfois arrive à ce sommeil de la parfaite contemplation où l'âme se repose et s'assoupit tellement en Dieu qu'elle délaisse en effet les sens corporels (88).

Bellarmin distingue, comme nous l'avons vu, la contemplation de la prière habituelle et aussi de la méditation et de la simple connaissance de foi. Représente-t-elle cependant pour lui un avant-goût de la vision béatifique? Il l'appelle une fois : « participatio quaedam vitae beatae (89) ». Il parle encore de la grâce tout à fait extraordinaire d'être ravi dans le ciel, comme S. Paul. Il emploie la même expression « rapi in Deum, ad contemplandam faciem Dei », comme on l'a vu, quand il parle des saints que Dieu veut consoler dans leurs tribulations. D'un autre côté, il distingue nettement la connaissance de Dieu dans la vie terrestre et celle de la céleste.

« Quid ista sint (cibus et potus sanctorum) suspicari utcumque possumus, intelligere non possumus nec poterimus, donec ad civita-

(84) Exh. dom., p. 211.
(85) Expl. in Ps. 76.
(86) Exh. dom., p. 232.
(87) Expl. in Ps. 44.
(88) Exh. dom. p. 160.
(89) Exh. dom., p. 32.
(90) De asc. m., Praef.

tem illam venerimus (91) ». « Fons sapientiae in Angelos sanctos et animas Beatorum qui in coelestibus habitant, abundanter et copiose defluit, nobis autem, qui in deserto et peregrinatione versamur, non tam sapientia quam sapientiae quidam vapor vel odor contingit (92) ».

A l'intérieur de la contemplation, Bellarmin distingue deux degrés : par le don d'intelligence, l'homme comprend et pénètre les secrets divins, par celui de sagesse il obtient la perfection de l'amour qui subordonne tout à Dieu et le sentiment qui rend savoureuse, *sapida*, la contemplation (93). Comme dons extraordinaires, Bellarmin mentionne le ravissement (raptus), l'extase où l'âme abandonne les sens, la seconde vue, et la prophétie (94), la confiance qui accomplit des miracles (95), le don des larmes.

La contemplation apporte les doux fruits de la charité : la joie, le mépris des jouissances terrestres. Ceux qui ont goûté que Dieu est le bien suprême « capiuntur amore vehementi, et huius vivi incendii una scintilla sufficit, ut quis sentiat omnia creata nihil esse, et despiciat omnia (96) ». « Pacem, quae superat omnem sensum, gustare incipit, qui in corde suo tabernaculum erigit Deo et ex imagine, quae est anima rationalis, ad exemplar, quod est ipse Deus, alis contemplationis ascendit, et ibi pulchritudinem infinitam Creatoris attendens, in eius amorem ita rapitur, et accenditur, ut omnia quae foris sunt, nihil ducat; ita uni Deo vinculo caritatis inhaeret ut rerum aliarum penitus obliviscatur. Hominis autem sic affecti nulla mundi pressura pacem, quam in Deo habet, perturbare potest (97) ». La contemplation produit une grande confiance en Dieu (98), dé-

(91) De aet. fel., l. 2 c. 8.
(92) De asc. m., gr. IV.
(93) Dichiarazione più copiosa della dottrina cristana, c. 13.
(94) Exh. dom., p. 7.
(95) Exh. dom., p. 214.
(96) Exh. dom., p. 211.
(97) Expl. in Ps. 84.
(98) Exh. dom., p. 214.

robe la prière à la fatigue et aux distractions (99). L'homme charnel qui ne connait point ses douceurs, doit au moins remarquer ses effets « dum intuentur et obstupescunt patientiam, mansuetudinem, hilaritatem et pacem sanctorum (100) ».

D'intérêt particulier est la question de la place qu'occupe la prière contemplative dans le plan divin du salut et par suite dans la carrière spirituelle. Bellarmin y répond quand, dans son *Catéchisme*, il explique les dons du Saint-Esprit : il y présente une esquisse un peu schématique de la vie chrétienne et y caractérise le rôle de chaque don pour la perfection et la contemplation :

« Les dons du Saint-Esprit nous aident à obtenir la perfection de la vie chrétienne ; ils sont comme une échelle qui nous fait monter de l'état de péché, par divers degrés, jusqu'à la cime de la sainteté... Le premier degré est la crainte de Dieu qui effraie le pécheur, pensant qu'il a Dieu pour ennemi ; le second est la piété car celui qui craint les châtiments dont Dieu menace le pécheur, commence à devenir pieux et désire obéir et servir Dieu et faire en tout sa sainte volonté. Le troisième est la science : qui veut faire la volonté de Dieu, lui demande de lui enseigner ses saints commandements et Dieu, soit par les prédicateurs, soit par les livres, soit par l'inspiration intérieure, lui fait connaître tout ce qui est nécessaire. Le quatrième est la force : qui sait et veut en tout servir Dieu trouve beaucoup de difficultés et de tentations de la part du monde, de la chair et du démon... Le cinquième est le conseil : quand la démon ne peut vaincre par la force, il a recours aux embûches et sous prétexte de bien, il tâche de faire tomber le juste... Le sixième est le don d'intelligence : quand quelqu'un est déjà bien exercé dans la vie active et a remporté beaucoup de victoires sur le démon, Dieu l'élève et le fait avancer dans la vie contemplative et par le don d'intelligence lui fait comprendre et pénétrer les mystères divins. Le septième est le don de sagesse, qui est le complément de la perfection : le sage connaît la première cause, d'après laquelle il ordonne toutes ses actions, ce que ne peut faire que celui qui au don d'intelligence ajoute la charité parfaite. Par l'intelligence il connaît la cause première, par la charité il règle et dirige toute chose vers elle comme vers la dernière fin. Et parce que la sa-

(99) Exh. dom., p. 232.
(100) Expl. in Ps. 30.

gesse unit le sentiment à l'intelligence, elle reçoit le nom de sagesse, c'est-à-dire de science savoureuse, comme dit S. Bernard (101).

Bellarmin décrit de même les huit béatitudes :

Les trois premières (Bienheureux les pauvres, les doux, les affligés) enseignent à écarter les obstacles à la perfection : concupiscence des yeux, vanité, concupiscence de la chair. Les deux suivantes (Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice et les miséricordieux) nous enseignent la justice et la charité, les vertus de la vie contemplative. C'est pourquoi la sixième proclame bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu ; ils le verront dans l'autre vie, dans la gloire, et en celle-ci, ils le connaîtront par la grâce de la contemplation. La septième appelle bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés fils de Dieu, c'est-à-dire bienheureux ceux qui ayant ajouté à la contemplation la charité parfaite, auront ordonné toutes choses en Dieu et complètement pacifié l'âme... La huitième (Bienheureux ceux qui souffrent persécution) ne formule aucun degré nouveau : elle manifeste seulement si l'on est arrivé à la perfection (102).

La contemplation est ainsi une étape dans la voie normale de la perfection. Elle ne lui est pas étrangère comme un charisme, ni comme un ravissement ne s'élève si haut qu'un petit nombre seulement peut y atteindre. Dieu l'a-t-il cependant préparée pour tous ceux qui y aspirent résolument ? Bellarmin ne répond que par une suggestion, quand il traite de la préparation à la contemplation, à laquelle appartiennent avant tout la mortification, la prière, la charité :

« Scribit quidam sanctus Doctor in magno errore versari illos, qui erigunt oculos ad contemplationem, et non attendunt ad mortificationem passionum et affectuum. Sicut navis, dum est ligata ad littus, non potest progredi, etiamsi habeat optima vela et optimum ventum, ita cor adhaerens creaturae non potest sursum tendere, Ideo ille sanctus dicit, quod qui vult cito ascendere ad summam perfectionem contemplationis, non debet sursum respicere sed deorsum ; id est debet attendere potissimum ad mortificationem affectuum, ut liberet se a

(101) Dich. della dottr. crist., c. 13.
(102) *Ibid.*, c. 14.

vinculis quae eum tenent inferius, et de reliquo relinquere curam Deo qui eum trahet sursum (103) ».

Avec le Bienheureux Jean Colombini, il dit que quelqu'un vraiment dépouillé de toute propriété et vraiment pauvre d'esprit, qui n'est attaché à rien ici-bas, pour simple et ignorant qu'il soit, la moindre touche suffit pour l'élever à la contemplation (104). De la prière qui mène à la contemplation, à voir Dieu autant qu'on peut le voir dans la vallée de larmes, il dit que c'est la considération de ses œuvres, sauf si l'on est l'objet d'une grâce extraordinaire, comme le ravissement de S. Paul (105) et il faut demander avec grande confiance le don de sagesse, c'est-à-dire la contemplation (106). Bellarmin semble voir dans la charité la préparation immédiate à la contemplation, elle donne, comme nous l'avons vu, la connaissance expérimentale que nous sommes enfants de Dieu, elle transporte dans le sommeil de l'extase. Celui qui par une mortification totale, une prière confiante et une grande charité, prépare son âme, — on peut l'affirmer sûrement comme la pensée de Bellarmin — arrivera à la contemplation. Il faut cependant faire deux restrictions : le Bienheureux ne parle guère de contemplation qu'en s'adressant à des religieux, ne dit point par conséquent si Dieu veut élever tout le monde à un degré de vertu si haut, pour ainsi dire, que son opération naturelle est la contemplation. Le *Catéchisme* développe bien la doctrine des sept dons du Saint Esprit mais ne dit rien sur leur distribution; celle des huit béatitudes demande à tous la pureté de cœur et l'amour de la paix comme le Christ lui-même l'enseigne, mais guère au degré où leur fruit est la contemplation : sinon d'après Bellarmin, seuls les con-

(103) Exh. dom., p. 7.
(104) Exh. dom., p. 144.
(105) De asc. m., Praef.; de même, Expl. in Ps. 84.
(106) De gem., Praef.

templatifs seraient purs et pacifiques. On ne peut conclure qu'il n'excepte personne; car il ne traite jamais la question de principe. Importante est seulement de ce point de vue la remarque que l'activité extérieure ne constitue point un obstacle : « Qui nihil desiderat quae videntur, etiamsi multum occupetur in auxilio proximorum, facile colliget animum, cum voluerit et vacabit et videbit quoniam Deus ipse solus est Deus » et il renvoie à la haute contemplation d'un David, d'un Paul, d'un Grégoire le Grand (107).

De même pour la solution de la question si la contemplation est un don acquis on infus ou si l'on peut y distinguer un élément acquis ou infus, on ne trouve guère d'indication chez Bellarmin ; seul le ravissement y est présenté comme un « singulare donum » dont les bénéficiaires « in Paradisum... non ascendisse sed rapti fuisse dicendi sunt (108). » La contemplation dont parle habituellement le Bienheureux, a en soi quelque chose de passif car elle est un don de Dieu, le fruit des deux plus sublimes dons de l'Esprit-Saint, et c'est Dieu qui y entraîne et y élève l'homme mais elle est également le fruit de l'effort personnel. Les métaphores dont use Bellarmin (expérimenter, goûter, etc.) indiquent, comme il l'explique ensuite, qu'elle ne constitue pas essentiellement un nouveau don infus, exception faite pour le ravissement... Il n'y a donc aucun argument péremptoire à tirer de Bellarmin, dans cette question mais l'on sera très incliné à discerner dans la contemplation, telle qu'il la décrit, un élément actif et passif.

*
* *

L'ascèse de Bellarmin est donc simple. Et pourtant combien elle est instructive même pour nous, hommes d'aujourd'hui. La crainte de Dieu, moins exquise sans doute que la charité, nous est cependant indispensable pour

(107) Expl. in Ps. 45.
(108) De asc. m., Praef.; Expl. in Ps. 30.

le travail sérieux et l'effort authentique vers la vertu. Le sentiment de la responsabilité, fortement inculqué, nous paraît particulièrement approprié aux besoins de la vie moderne où les relations mutuelles nous rattachent plus étroitement les uns aux autres et nous rendent plus dépendants, pour le bien comme pour le mal. Pour le prêtre, en particulier, exposé aux regards de tous, il est salutaire d'être averti du compte qu'il doit rendre des âmes qui lui sont confiées et des talents mis à sa disposition. Tout en écartant par principe le socialisme, l'expérience nous apprend que l'homme, et tout d'abord le riche n'est point le maître absolu de sa fortune mais doit considérer comme un devoir de conscience de la partager avec les nécessiteux. La question s'il faut attendre d'être imploré n'a plus guère d'importance, quand la nécessité nous entoure de toutes parts et qu'il n'est pas beaucoup plus difficile d'envoyer son aumône en Russie que de la donner au mendiant qui frappe à la porte. Ce que l'un des grands hommes de l'histoire de l'Eglise, qui a joué un rôle actif, dit sur l'utilité du motif du châtiment, doit aujourd'hui encore peser dans la balance. Les déclarations de Bellarmin sur les relations filiales avec Dieu et sur la prière sont tout à fait conformes à la direction du renouveau moderne de l'esprit religieux. Nous remarquons même que l'époque de la technique, non moins que celle de l'Humanisme et de la Renaissance, a perdu la simplicité des rapports avec Dieu. Le besoin propre d'un siècle nous a appris que seule la croyance à la Providence rend supportable la douleur, que seule la vue du ciel rend fort, pendant que la terre tremble sous nos pas, que le fidèle accomplissement du devoir, à l'égard de Dieu, procure la plus haute satisfaction, que seul l'amour déclaré porte la croix, la cherche et s'en réjouit. Notre siècle tout évaporé et hâtif aspire au silence de la méditation et des Exercices, apprend à réestimer la liturgie et s'édifie de nouveau aux vies des saints et aux pieuses légendes. Il ne recherche pas seulement les traces des mystiques mais

les suit. Il est instructif de voir comment les nouvelles questions qui remuent l'âme moderne, sont anciennes, et les anciennes encore nouvelles parce que l'intime, dans sa profondeur, est impérissable et insaisissable. Il est encore utile, et c'est un indiscutable soutien, de pouvoir s'appuyer pour les résoudre sur un homme qui s'est distingué autant par son rôle important dans l'histoire de l'Eglise que par sa profonde science théologique et la profondeur et l'onction de sa doctrine spirituelle.

Vienne (Autriche). E. RAITZ VON FRENTZ, S. J.

NOTES ET DOCUMENTS

AUTOUR DE L'« EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS »

Récemment, dans la *Revue de France* (1er et 15 décembre 1925, 15 janvier 1926), quelques fragments sur le quiétisme ont été publiés, d'après les mémoires d'Hébert, lazariste, curé de Versailles (1686-1704), évêque d'Agen (1704-1728). Déjà, en 1923, M. le chanoine Durengues, dans quatre importants articles, avait cité et commenté ces *Mémoires*, dans la *Revue de l'Agenais* (1).

Dans un article des *Etudes* (1er février 1926), j'ai marqué, sur quelques points, l'importance du témoignage d'Hébert. Je voudrais ici, soit pour justifier, soit pour contredire ou compléter ces *Mémoires*, rappeler comment l'*Explication des Maximes des Saints*, fut examinée, publiée, accueillie.

Naturellement, Bausset, Algar Griveau, l'abbé Delplanque ont déjà exposé ces questions. Mais il est possible, je crois, d'ajouter à leurs travaux et de les amender au besoin.

Je laisse hors de mon cadre tous les problèmes de doctrine ; tout en souhaitant qu'un théologien de métier les étudie quelque jour, en suivant, dans les écrits nombreux des deux prélats en querelle, les phases diverses de la dispute. Pour moi, je me tiens autour de l'*Explication des Maximes des Saints*, non dedans.

(1) Le même érudit chanoine avait publié, dans la même Revue (mars-avril 1897, mai-juin 1898), une très intéressante vie d'Hébert. Mais l'auteur ne connaissait pas alors les *Mémoires*.

I

Par qui et comment fut examinée, en manuscrit, l'« Explication des Maximes des Saints » ?

Nous savons, par Fénelon lui-même, qu'en septembre 1696, il a déjà décrété, dans sa pensée, quels seraient les réviseurs de son livre. Il écrit à Mme de Maintenon :

Je vais les confier, avec le dernier secret, à M. l'Archevêque de Paris et à M. Tronson. Dès qu'ils auront achevé de le lire, je le donnerai suivant leurs corrections. Ils seront les juges de ma doctrine et on n'imprimera que ce qu'ils auront approuvé (1).

Bossuet avait été exclu de ce grand « secret » Mais il y avait les récentes conférences d'Issy (1694-95) et les amicales relations d'autrefois. Une explication était indispensable. Le livre paru, Fénelon mande à M. de Meaux :

J'ai consulté les personnes les plus sages, les plus instruites de cette matière, les plus opposées, selon vous-même, à l'illusion, les plus zélées pour nous réunir ; j'ai pesé religieusement avec eux jusqu'à la moindre expression ; tout leur a paru correct, utile au public, nécessaire pour moi (2).

Quelques jours après, Fénelon nomme, à l'abbé de Brisacier, ces personnes « sages » et « instruites » :

Je n'ai écrit que de concert avec M. l'Archevêque de Paris et M. Tronson, qui ont examiné mon ouvrage... M. Pirot a fait ensuite le même examen et n'a pas trouvé ombre de difficulté. Le P. de Valois, plusieurs autres Jésuites et plusieurs docteurs de Sorbonne, très opposés au quiétisme, ont pensé de même (3).

Nous apprenons aussi, par un mot de Noailles, que l'abbé de Beaufort était présent quand Fénelon, pour la première fois, lut les *Maximes* à Noailles (4).

(1) *Œuvres*, IX, 104.
(2) *Ibid.*, 129, 9 février 1697.
(3) *Ibid.*, 131, 24 février.
(4) *Ibid.*, II, 523, *Réponse de M. de Paris aux quatre lettres de M. de Cambrai.*

Enfin, dans les *Mémoires*, Hébert raconte que Fénelon aurait dit à Mme de Maintenon, quand on commença, à la cour, à s'étonner de son livre :

Je l'ai fait voir à M. le cardinal de Noailles qui l'a lu et crayonné et j'ai changé ce qu'il a jugé à changer ; je l'ai fait lire et examiner par MM. Pirot, Tronson, Fleury et le curé de Versailles (1).

La liste des approbations est imposante. Nous allons voir qu'il faut en rabattre.

Comment l'abbé de Beaufort a connu et apprécié les *Maximes*, Noailles nous l'a dit : Fénelon leur a lu son manuscrit à tous deux ; et Beaufort a été d'accord avec son prélat pour trouver le livre « hardi ». Est-ce là une étude et une approbation ?

Il parait certain que Fleury a été mêlé à l'affaire des *Maximes* : à un moment, il a servi d'intermédiaire entre Bossuet et Fénelon, dans la discussion des principes qui dominent la théologie de la charité. Mais le livre, alors, était déjà paru. Fleury lui-même a dit qn'avant l'impression des *Maximes* il en ignorait tout et même que Fénelon eût le dessein de les écrire (2).

Quant à Hébert, son cas est singulier. Lorsque Fénelon a parlé, en 1696, au curé de Versailles, de l'utilité qu'il y aurait à écrire, pour les vrais mystiques contre les faux, celui-ci se montra d'avis contraire :

Je lui dis fort nettement que ce serait commettre la plus grande imprudence du monde d'entreprendre, en ce temps, d'écrire en ces matières ; que, quand bien même on parlerait avec les plus sages tempéraments, il n'était pas possible d'éviter de se servir de certains termes qui donneraient prise sur soi ; qu'ainsi je ne conseillerais jamais à mes amis de travailler à ces sortes d'ouvrages (3).

Il ne faut pas oublier que le procès de Molinos est de

(1) *Rev. de France*, 15 déc. 1925, 674.

(2) *Revue d'histoire littéraire de la France* (1897), 455. Le fragment publié là par Tamisey de la Roque est tiré de la *Correspondance de M. Dugas et de M. de Saint-Fonds*. Cette *Correspondance* a été publiée en 1900 par M. Poidebard. Le passage concernant Fleury se trouve au t. I, p. 7.

(3) *R. de F.*, 15 déc. 1925, 667.

1685-1687 ; que les malheurs de Mme Guyon ont commencé en 1688 ; que la *Pratique facile* de Malaval est de 1664 ; et que Guilloré écrivit, en 1673, les *Secrets de la vie spirituelle, qui en découvrent les illusions.*

On comprend les appréhensions d'Hébert. On comprend aussi qu'invité par Noailles à montrer à Hébert le manuscrit des *Maximes*, Fénelon ait répondu que ce curé était fort occupé en sa paroisse (1).

Il en vint pourtant à le consulter, le laissant libre — ainsi mandait-il à Chevreuse — « de changer, corriger, effacer, ajouter tout ce qu'il croirait (2). » On était à la mi-janvier passée. Chevreuse remit au curé de Versailles un manuscrit « crayonné en bien des endroits », portant « en marge plusieurs corrections et additions » ; « quelques feuilles déjà imprimées », étaient jointes. Le jour où il commença son office de censeur, Hébert reçut la visite de Noailles qui venait à Versailles, pour son audience hebdomadaire. Naturellement, Hébert montra les *Maximes.* Le cardinal lui « parut inquiet » et recommanda « de lire très exactement » l'écrit, « de l'examiner à la rigueur » et « de faire même mettre des cartons » dans les endroits suspects. Au sortir de l'audience du roi, Hébert revit Noailles qui le pressa « de faire toute sorte de diligences » ; vu que le livre, à ce que venait de lui confier les ducs de Chevreuse et de Beauvilliers, allait paraître sans tarder. Hébert s'enferma chez lui tout le jour. Le lendemain il s'était remis à sa lecture, « lorsque sur les sept heures du matin, écrit-il, on me vint apporter un exemplaire relié et me dire qu'on allait, ce matin là même, en faire les présents au roi et à toute la cour ». L'excellent curé dit à son visiteur (Chevreuse) sa peine et ses tristes pressentiments ; mais il continua, pour faire honneur à la parole donnée, la censure promise ; et quand Fénelon revint à Versailles, il lui remit le fameux « exemplaire relié », corrigé en soixante-quinze endroits (3).

Voilà assurément un approbateur qu'il faut rayer de la liste que Fénelon a donnée de ses garants.

(1) *R. de F., loc. cit.*, 671.
(2) *Ibid.*, 670.
(3) *R. de F.*, 15 déc. 1925, 672-673.

Tronson était, pour Fénelon, un maître justement vénéré. Il fut consulté, en même temps que Noailles. Fénelon lui communiqua l'*Explication* (1) des XXXIV articles d'Issy (25 février 1696) et encore les *Maximes* en manuscrit (17 octobre). Et voici, exactement, ce qu'en pensa le prudent supérieur de Saint-Sulpice.

Au sujet de l'*Explication*, il écrit à Beauvilliers (22 mars) :

Je ne mande pas mes sentiments, parce qu'il y a des endroits qui me passent et qui demanderaient plus d'intelligence et de lumière que je n'en ai. Mais je ne laisse pas de respecter le tout, M. de Cambrai m'ayant dit que M. de Paris n'y trouvait rien à redire (2).

Et à Fénelon lui-même, le même jour :

Comme vous m'avez témoigné que M. l'Archevêque de Paris les avait lus et qu'il n'y trouvait rien à redire, je crois que cela doit vous suffire et que mon sentiment vous serait assez inutile. Si vous désirez cependant que je vous le déclare simplement et en trois mots, je ne puis qu'estimer ce que j'entends, admirer ce que je n'entends pas, et assurer à l'auteur que je suis, avec un profond respect, etc. (3).

Pour les *Maximes*, Tronson commença à les lire, mais ne put continuer ; à deux reprises, au moins, il s'excusa d'en porter un jugement, alléguant sa mauvaise santé et son incompétence. Empêché par ses douleurs de dire la sainte messe, il estime le mal dont il souffre, « comme une conduite de la Providence », laquelle, écrit-il, « me voyant incapable de juger un état dont je n'ai pas l'expérience et qui demande beaucoup de lumière, m'ôte le moyen de faire l'examen que vous désirez. » Ainsi s'exprime cet homme de bien, le 19 octobre ; et le 4 novembre, il réitère les mêmes déclarations (4).

Au dernier moment, Fénelon insistera pour avoir l'avis de Saint-Sulpice. Les 13, 14, 20, 27 janvier 1697, Chevreuse priera Tronson de lire les *Maximes* et l'*Avertissement*

(1) Cet écrit a été publié par M. Albert Cherel. Paris, Hachette 1913.
(2) L. Bertrand, *Corr. de M. Louis Tronson*, III, 507.
(3) *Ibid.*, 508.
(4) *Ibid.*, 537, 542.

mis en tête ; La Chétardie devra être de moitié dans cette lecture ; il ne s'agit pas de soumettre le livre au jugement du curé de Saint-Sulpice ; mais Fénelon désirerait savoir si ces pages le contentent ; il désirerait plus encore que Tronson gagnât son confrère au système. Ensemble les deux sulpiciens se mettent à la besogne demandée. La Chétardie dit à Tronson que le livre lui « fait peur ». Tronson attire l'attention sur trois passages du début et notamment sur l'objet formel de l'espérance ; mais il juge inutile de continuer, jusqu'au bout, la lecture de l'ouvrage, vu « le jugement et l'estime des personnes à qui... on l'a communiqué (1). »

Donc, en janvier, comme en octobre et novembre, Tronson lit peu, se récuse et s'abrite derrière l'opinion d'autrui. Est-ce là une approbation (2) ?

Fénelon veut absolument que la responsabilité de l'archevêque de Paris soit engagée dans l'impression des *Maximes*. Voyons ses preuves.

L'archevêque, dit-il, a eu entre les mains l'*Explication* des XXXIV articles d'Issy, le manuscrit primitif des *Maximes* qui contenait des extraits des Pères et des auteurs ascétiques en faveur de l'amour pur, le manuscrit définitif allégé de ces extraits. Ce manuscrit lui a été lu, en entier, par Fénelon, en présence de l'abbé de Beaufort ; l'archevêque l'a gardé trois semaines et l'a rendu marqué de quelques coups de crayon. Donc, « quatre lectures », conclut Fénelon ; n'était-ce pas suffisant pour se rendre compte (3) ?

L'argument est sans pointe. La multiplicité des manuscrits remis ne prouve rien d'autre que la confiance de Fénelon. L'important serait de savoir quel temps et quelle application l'archevêque de Paris a donné à toutes ces lectures. Fénelon l'ignore. Noailles seul en peut témoigner. Et il a dit qu'il n'avait pas eu le temps d'y regarder de près. Il l'a dit à Fénelon, en lui rendant le manuscrit. Il l'a dit à Pirot

(1) *Corr.* III, 549-551 ; et *Œuvres* de F., IX, 120-121, 123-125.

(2) M. Bassibey a très bien exposé la question dans *M. Tronson et le livre des Maximes des Saints*, 407-420, 455-490.

(3) *Réponse à la Relation sur le quiétisme. Œuvres*, III, 37.

et à Hébert, qui le notent tous deux (1). Il a dit encore autre chose, qu'il faut rapporter en entier. Dans sa *Réponse aux quatre lettres de M. de Cambrai*, le prélat affirme ceci :

J'avoue que vous me fites confidence de votre dessein [d'écrire]. Nierez-vous, Monseigneur, que j'en fus effrayé ? Nierez-vous que je n'aie employé les plus fortes raisons pour vous en dissuader? Vous voyant inflexible, et d'un caractère à ne pas avoir besoin de ma permission pour imprimer, je vous conjurai de laisser passer le livre de M. de Meaux avant le vôtre... Vous m'accordâtes ce que je vous demandais.

Fénelon n'a rien répondu à cela. Noailles ajoute, au sujet du manuscrit des *Maximes* :

J'exigeai de nouveau, en vous rendant le manuscrit que je n'avais pu lire qu'en courant.... que vous conféreriez avec plusieurs théologiens plus éclairés et moins occupés que moi ; et je refusai mon approbation à votre ouvrage...

Demandez à celui de vos amis, qui me pressait de vous donner mon approbation, ou du moins de la refuser à M. de Meaux, si je suis si facile à mener...

Vous ne direz pas que c'est le bruit fâcheux que votre ouvrage a excité dans le monde qui m'a étonné. Il n'avait point fait de bruit avant que de paraître. Il est vrai que je prévoyais bien qu'il en ferait; je vous l'avais fait assez entendre. M'avez-vous cru?..

Souvenez-vous, je vous prie, de la manière dont je vous parlai, dès la première lecture que vous nous fites à M. de Beaufort et à moi. Nous vous dîmes que vous entrepreniez là une chose bien hardie... C'est ainsi qu'on ménage tout à la fois la vérité et la délicatesse des hommes qui ont peine à la souffrir (2).

Fénelon convient de quelques uns des faits ici allégués, mais il les explique. Oui, l'archevêque de Paris lui a refusé d'approuver, par écrit, son livre ; mais ç'a été pour ménager M. de Meaux dont il avait promis d'approuver les *Etats d'oraison*. Oui, l'archevêque a trouvé le dessein des *Maximes* hardi ; mais il en a approuvé l'exécution, puisque, d'accord avec Tronson, il a dit en propres termes, que le livre était « correct et utile » (3).

(1) *R. de F.*, 15 déc. 1925, 668 ; *Récit* de Pirot, publié par M. l'abbé Urbain, dans *Rev. de l'hist. litt. de la France*, 1896, 408-432. Le *Récit* de Pirot, comme il appert par les évènements relatés, doit dater d'août 1697.

(2) *Réponse aux quatre lettres. Œuvres* de F., II, 523.

(3) *Œuvres* de F., II, 545.

Il est impossible de suspecter l'exactitude de ce propos. Noailles ne la conteste pas. Bossuet ne l'a pas contestée non plus.

Pour Tronson, une lettre de lui à Godet des Marais est à peu près l'équivalent de cette formule approbatrice. Mais la date du mot parait très importante. Et il semble évident qu'elle doit être reculée jusqu'après la révision de Pirot. Car, avant cette révision, Tronson n'a pas et ne peut avoir une opinion ferme : il n'a presque rien lu du livre.

Et quant à Noailles, toute sa conduite, en cette affaire, trahit une inquiétude secrète, qui se marque dès la première heure et ne cessera qu'un instant fort bref. Rien là qui doive surprendre. Lorsque, le 25 octobre 1696, le prélat reçoit le manuscrit des *Maximes*, il a aussi ou il aura bientôt celui des *Etats d'oraison*. Bossuet, qui l'avait communiqué à Fénelon, en juillet, n'avait pu guère tarder de le communiquer à Noailles. Et puis, pendant les Conférences d'Issy, en 1695, celui-ci avait eu tous les moyens de mesurer déjà ce qui séparait Fénelon et Bossuet, dans les idées et dans les tendances. De là, la tentative faite pour empêcher Fénelon d'écrire ; de là, le mot dit, dès l'abord, à savoir que le livre des *Maximes* est « chose bien hardie » ; de là, l'effort pour amener l'auteur à consulter Bossuet ; de là, l'exigence de confier le manuscrit à un théologien éclairé ; de là, la promesse imposée que les *Maximes* ne paraîtraient qu'un mois après les *Etats d'oraison*.

Vous pouviez bien juger, a écrit Noailles à Fénelon, que je voulais par là gagner du temps. C'était même, je l'avoue, une adresse innocente, pour vous empêcher de vous commettre avec un prélat, que tout le monde, et vous même, regardiez comme votre maître (1).

Psychologiquement, il est invraisemblable qu'un homme, soucieux de tant de précautions, ait dit alors à Fénelon : votre ouvrage est « correct et utile ». Noailles ne peut s'être exprimé ainsi, qu'à l'heure où il a cru avoir une garantie : et ç'a été lorsque Pirot, après les lectures du 14 et du 15 décembre 1696, a commencé à faire du livre des « éloges infinis ». La remarque vaut, et *a fortiori*, pour Tronson.

(1) *Réponse aux quatre lettres*, II, 524.

Et quand ils se seront exprimés ainsi, que voulaient dire ces deux hommes? Quelques lignes de Tronson l'indiquent avec assez de précision.

J'ai cru, après plusieurs personnes de piété, qu'il était important que le monde fût instruit des sentiments de M. de C. Or il me semble qu'il s'en explique assez, et qu'il les éclaircit d'une manière qui peut avoir deux bons effets : le premier de redresser ceux qui abusent des bons mystiques et de leurs expressions, et qui, y donnant un sens opposé à la doctrine de l'Eglise et contraire à la foi et aux mœurs, tombent en de grands égarements ; l'autre est de prévenir les soupçons qu'on pourrait former contre lui, en faisant connaître, d'une manière claire et précise, ce qu'il pense sur cette matière (1).

Jugement dicté par une absolue confiance dans les intentions de Fénelon, beaucoup plus que par l'étude approfondie de son livre. Jugement tiré d'autrui, plus que de soi-même et encore une fois subordonné à l'avis de Pirot. Tronson ne s'y tiendra pas, Pirot non plus, Noailles moins encore. Nous aurons occasion de le voir. Lors donc que Fénelon, à la fin de février 1697 et au milieu d'août 1698, en appelle à l'appréciation portée par Noailles en décembre 1696, adroitement certes, mais contre toute logique, il en appelle à une erreur d'un moment, que le temps et la réflexion ne tardèrent pas à corriger. Tronson l'a remarqué : le livre fut vite nuisible à quelques âmes folles ou dépravées (2) ; et puis une étude plus patiente dévoila qu'il était erroné en quelques points, malgré les intentions et les dénégations de l'auteur.

Quant à Noailles, s'il fut rassuré un moment, cela dura peu. Au milieu de janvier 1697, tandis que le livre s'imprime, il n'a pas encore renoncé à tirer de Fénelon la permission de montrer le texte des *Maximes* à Bossuet. Il veut profiter du prochain retour de l'archevêque de Cambrai à la Cour, pour le prier de se rendre à ce procédé amical et tranquillisant. Chevreuse, qui reçoit cette confidence, en

(1) L. Bertrand. *Corr. de M. Louis Tronson*, III, 555-566. A Godet des Marais, 24 février 1697.

(2) *Corr.*, III, 570. Billet à Mme de Maintenon, 26 juillet 1697.

conclut que Noailles espère amener M. de Meaux à approuver les *Maximes* (1). Si le prélat a dit quelque chose d'approchant, ce n'a pu être que des *Maximes* dûment corrigées par Bossuet. Et ce qui montre combien Chevreuse s'est trompé dans sa conjecture, ce sont les craintes qu'au même moment Noailles manifestait à Hébert, et ses instances pour que le curé de Versailles corrigeât le livre, «à la rigueur».

Par les faits nombreux que nous avons rappelés, l'état d'âme de l'archevêque de Paris est à nu sous nos yeux. Les *Maximes* ne sont encore qu'un projet ou un secret, et déjà le prélat redoute quelque grave mésaventure ; seul le contentement de Pirot le tranquillise une heure ; mais, bientôt, les craintes reprennent le dessus ; et de ce jour de janvier 1697, où on lui remit, inopinément, le livre qu'il croyait encore sous presse, « tout relié et fort sec » (2), il n'a plus recouvré la paix.

Fénelon l'a beaucoup maltraité dans sa correspondance avec Chanterac (18, 25 septembre 1697), où il dit en propres termes : « il ne peut ni creuser, ni suivre, ni embrasser une difficulté » ; « il n'a jamais compris, encore moins retenu, de quoi il était qnestion entre nous, dans ces matières (3) ». Si l'archevêque de Cambrai, en 1696, pensait ainsi de son collègue de Paris, pourquoi l'a-t-il pris pour conseiller ; et comment a-t-il pu se couvrir de son autorité? C'est à n'y rien comprendre. En réalité, le péché de Noailles, dans l'examen des *Maximes*, a été, au moins pour un instant, un excès de confiance, dans l'auteur qui était son ami, et dans un censeur qui était une lumière de la Sorbonne.

Et en toute hypothèse, Fénelon a simplifié les faits, jusqu'à les déformer, quand il a prétendu que Noailles avait approuvé son livre. La vérité est qu'il a donné aux *Etats d'oraison* une approbation chaleureuse et qu'il a refusé, bien des mois auparavant, d'en faire autant pour les *Maximes*.

Venons au docteur Pirot, dont l'avis a tout décidé.

(1) *Œuvres* de F , IX, 120. Chevreuse à Tronson, 13 janvier 1697
(2) *Réponse aux quatre lettres. Œuvres* de F., II, 524.
(3) *Œuvres*, IX, 202, 205.

D'après Hébert, l'examen du docteur se réduit à ceci : tout un jour, Fénelon s'est enfermé avec Pirot dans son cabinet de Versailles ; ensemble, ils ont lu le livre ; Pirot est sorti enchanté, et, avant de retourner à Paris, a dit au curé : « c'est un livre d'or » (1).

Hébert se méprend sur le lieu. Fénelon et Pirot se rencontrèrent à Paris, le 14 et le 15 décembre 1696, et il y eut trois conférences : une le matin, de huit heures à midi, à la Sorbonne ; la seconde, le soir, de six à neuf heures, chez M[lle] de Langeron, à l'hôtel de Condé ; la troisième, au même hôtel, le lendemain à huit heures. L'abbé de Langeron était présent (2).

Mais Hébert dit vrai, quand il raconte que l'examen de Pirot consista en une simple lecture ; celle-ci fut naturellement accompagnée de quelque discussion, puisque la matière était délicate et l'auteur présent ; mais Pirot n'eut pas l'ouvrage à sa disposition pour l'étudier à loisir.

Fénelon a affirmé que le docteur, satisfait des impressions premières, refusa de garder le livre (3). Ce doit être vrai. Mais il est vrai aussi que, plus tard, dès février et surtout en mai 1697, il fera des remarques graves. M. l'abbé Urbain dit : Pourquoi ne les a-t-il pas faites, avant l'impression du livre (4) ? Par la raison très simple qu'avant l'impression du livre, le docteur n'a point examiné, avec la sage lenteur et la rigueur mises communément par lui à réviser les ouvrages de doctrine.

Fénelon ajoute que Pirot vanta l'ouvrage. C'est sûr. Noailles écrivit à l'archevêque de Cambrai (5) que le docteur en faisait des éloges infinis ; et Hébert marque, dans ces *Mémoires*, les paroles à lui dites par Pirot en personne (6).

Quand vinrent les difficultés, Pirot essaya de ravaler

(1) *R. de F.*, 15 déc. 1925, 667-668.

(2) Fénelon le dit expressément dans sa *Réponse à la Relation sur le quiétisme*. *Œuvres*, III, 39. — Pirot précise les circonstances dans le *Récit* publié par M. Urbain.

(3) *Vingt questions à M. de Paris*. *Œuvres*, II, 253. *Réponse à la Relation sur le quiétisme*, III, 39.

(4) *Récit, loc. cit.*, 424.

(5) *Vingt questions*, II, 253 ; *Réponse*, III, 39.

(6) *R. de F.*, 15 déc. 1925, 658.

ces louanges excessives. C'est humain et il eut tort. Comme dit Hébert, il eut mieux fait d'avouer qu'il s'était trompé. Mais cette palinodie, pas plus que le fait d'avoir refusé de garder le livre, ne change rien au point essentiel : Pirot n'a fait qu'une lecture trop rapide et insuffisante.

Fénelon, au début, n'aurait pas voulu de lui pour juge : il le trouvait trop lié avec Bossuet (1). Il n'en fut que plus heureux des « éloges infinis », qui étaient une sorte d'approbation enthousiaste, encore qu'elle ne s'exprimât point par écrit, selon les formes. Le jour où il l'obtint (15 décembre 1696), le prélat s'empressa d'en faire part à Tronson ; le lendemain il vit le chancelier pour obtenir le privilège du libraire ; et il partit aussitôt pour Cambrai, comme un homme qui a bataille gagnée. Hélas ! ce ne devait être qu'un rêve.

En somme, personne n'a examiné à loisir cet ouvrage des *Maximes*, qui, une fois paru, devait être épluché si longuement, et par tant de docteurs. Aucun des juges consultés par Fénelon n'a vu le manuscrit, avant le 17 octobre 1696, et le 15 décembre, tout était réglé pour l'impression.

Il semblait naturel que tous les co-signataires des XXXIV articles d'Issy, et les prélats qui avaient publié des ordonnances contre M[me] Guyon, fussent appelés à donner leur avis ; Godet des Marais et Bossuet ont été écartés ; Tronson prié de parler, s'est refusé à donner une opinion personnelle ; Noailles a pris, pour aller au plus sûr, des précautions, qui se sont trouvées vaines. Pirot est le seul, dont nous sachions qu'il ait lu le livre, en entier, avec quelque soin, avant l'impression. On sait comment se fit cette lecture.

Lors donc que Fénelon a invoqué, en faveur de l'exactitude de son livre, une petite nuée de témoins indiscutables, il a manifestement plaidé contre la vérité des faits certains.

II

Pourquoi les « Maximes des Saints » ont-elles paru avant les « Etats d'oraison » ?

Noailles avait la parole de Fénelon que son livre paraîtrait un mois seulement après celui de Bossuet. A la date

(1) *Œuvres*, IX, 106, A Noailles. 17 octobre 1696.

du 20 janvier 1697, le pacte tient toujours. Chevreuse a vu Bossuet à Versailles, le 16 ; il a appris de sa bouche, que les *Etats d'oraison* ne pourraient être publiés avant le 12 ou le 15 février ; malgré quoi, il écrit à Tronson, quatre jours après : « On retardera la publication jusqu'à celle du livre de M. de Meaux ; c'est l'avis de M. l'archevêque (1) ».

Or, le 25 janvier, les *Maximes des Saints* sont achevées d'imprimer ; le 1er février elles paraissent. Pourquoi cette hâte ? Que s'était-il donc passé ?

Fénelon l'a expliqué à Bossuet (9 février) :

En mon absence, [mes amis les ducs] ont cru voir bien certainement que vous aviez découvert mon secret ; qu'il n'y avait plus un moment à perdre ; que vous ne songiez plus, dans l'excès de votre peine, qu'à me traverser, sans garder de mesure et sans savoir si ce que je voulais donner au public était bon ou mauvais ; qu'enfin le seul éclat allait me déshonorer, si on ne le prévenait par la publication de l'ouvrage, qui se justifie assez lui-même (2).

Tout ceci est assez blessant, mais enveloppé et entortillé. Les *Mémoires* d'Hébert nous instruisent plus clairement. Chevreuse et Beauvillier ont dit, vers la fin de janvier, à Noailles, que les *Maximes* allaient paraître, parce qu'ils « craignaient que M. de Meaux, sachant que le livre était imprimé ou avancé d'imprimer, il n'en fît supprimer l'édition. » Plus tard, continue Hébert, Chevreuse et Beauvillier ont ajouté que Bossuet avait été averti « par un des garçons » de l'imprimerie d'Auboin (3).

Les ducs, par conséquent, ont raisonné comme il suit : M. de Meaux a éventé le secret ; il est fort animé ; il est capable de faire supprimer les *Maximes* par le chancelier.

Le soupçon était-il fondé ?

Le 20 janvier 1697, Bossuet dit bien à La Chétardie qu'il sait « sûrement » que Fénelon a fait un livre ; il le lui répète le 26. Mais il conclut uniquement qu'il sera obligé d'é-

(1) *Corr.* de Fénelon, IX, 121, 123.

(2) *Corr.* de Fénelon, IX, 129 ; le 11 février, il écrit plus brièvement la même chose à Godet des Marais.

(3) *R. de F.*, 15 déc. 1925, 672.

crire contre l'archevêque de Cambrai, si celui-ci, comme il est certain, ne condamne pas Mme Guyon (1).

Il y a une autre lettre, à l'abbé de Maulévrier, que M. Bremond juge d'une « impétueuse malveillance (2) ». Les quatre pages de Bossuet sont fortes. Il y déduit, en ordre, les trois motifs pour lesquels, à son avis, le livre de Fénelon sera discutable et mauvais. Mais il conclut toujours par la résolution d'écrire, Dieu aidant, pour la vérité (3).

Evidemment Maulévrier a communiqué cette lettre aux ducs, ses amis. Comment, alors, cette annonce d'une polémique s'est-elle transformée, dans l'esprit des ducs, en la menace d'un coup de force étouffant les *Maximes* chez l'imprimeur ?

Les *Mémoires* d'Hébert ne l'expliquent pas. Le silence est d'autant plus curieux, que Fénelon a prétendu donner le mot de l'énigme. On lit, dans les *Vingt questions posées à M. de Paris* :

N'est-il pas vrai que M. de Meaux, ayant découvert que je faisais un livre, donna à M. Pirot un écrit tout ouvert, pour M. l'archevêque de Paris, dans lequel il menaçait d'arrêter mon livre ; disant qu'il sacrifierait sa vie pour combattre les erreurs que je voulais favoriser ; qu'il voulait écrire contre moi, sans savoir ce que mon livre contenait (4).

Quel est cet « écrit » donné à Pirot « tout ouvert » ? Ne serait-ce point, par hasard, une copie de la lettre à l'abbé de Maulévrier ? Mais oui. Cette lettre ne dit-elle pas quelles erreurs Fénelon, par hypothèse, favoriserait ; ne dit-elle pas aussi que Bossuet combattrait ces erreurs ; ne dit-elle pas, enfin, que, pour empêcher de réhabiliter Mme Guyon, il était prêt à « sacrifier sa vie » ?

Mais nulle part Bossuet n'a affirmé, ou insinué, qu'il ferait supprimer le livre par le chancelier. Et, en outre, à quoi rimerait son projet de polémique contre un ouvrage

(1) *Œuvres* de F., IX, 123-124.
(2) *Ap. pour Fénelon*, 163.
(3) *Corr.* B., VIII, 125-127.
(4) *Œuvres*, II, 253.

tué, dans l'œuf, avant que de naître ? En résumant, dans ses *Vingt questions*, la lettre écrite à l'abbé de Maulévrier, Fénelon l'a allongée d'une phrase maligne qu'elle ne contenait pas. Jamais, on peut en être sûr, il n'a eu entre les mains une ligne de Bossuet menaçant de suppression les *Maximes*. S'il l'avait eue, il aurait été moins vague dans ses explications avec Bossuet. Il lui dit simplement :

> Ils [mes amis les ducs] crurent bien certainement que vous aviez découvert mon secret ; qu'il n'y avait plus un moment à perdre ; que vous ne songiez plus, dans l'excès de votre peine, qu'à me traverser, sans garder de mesures...

Dans les *Vingt questions* à l'archevêque de Paris « l'excès de peine » devient un « étrange emportement » ; mais la résolution des ducs n'y est pas mieux motivée. En réalité, ceux-ci se sont affolés de voir le secret découvert ; et ils ont lancé, sur l'heure, le livre, qui était, depuis le 25 janvier, achevé d'imprimer.

Fénelon a tenu à marquer qu'il était absolument étranger à la brusque décision de ses amis. Il faut l'en croire, puisqu'il l'a dit (1) à Bossuet (9 février 1697) et à Godet des Marais (10 février), sur le ton le plus affirmatif. Mais cette irresponsabilité n'est pas aussi entière qu'on imaginerait. Et il est curieux de constater combien les historiens ont été, jusqu'ici, peu regardants sur ce point.

Le 17 janvier 1697 — c'est l'époque même des dernières instructions que Fénelon aura données aux ducs — l'archevêque de Cambrai écrit à Tronson une lettre qui nous paraît un peu troublante. Il y énumère ses raisons pour que le livre des *Maximes* « paraisse au plus tôt ». Il ajoute : « vous voyez toutes les sottises qui se répandraient, sans aucun fondement, si mon livre était arrêté, à la veille de sa publication ». Que veut-il dire au juste ? Qu'est-ce que cet arrêt qu'il redoute : un simple retard ou une suppression ? Certainement, c'est une suppression. Comment le public pourrait-il s'émouvoir en « sottises », sur le retard secret d'un livre dont l'impression est un mystère, quelques affidés mis à part ?

(5) *Œuvres*, IX, 129.

Au surplus, Fénelon est hanté, depuis des mois, par le danger de mort que Bossuet peut faire courir à son livre. Celui-ci est encore dans un tiroir, et, déjà, son précautionneux auteur mande à Mme de Maintenon (septembre 1696) :

Je vais confier [les Maximes], avec le dernier secret, à M. l'archevêque de Paris et à M. Tronson... J'aurais la même confiance pour M. de Meaux, si je n'étais dans la nécessité de lui laisser ignorer mon ouvrage, dont il voudrait apparemment empêcher l'impression, par rapport au sien (1).

Bossuet est donc capable, par jalousie, ou humeur despotique, d'empêcher les *Maximes* de paraître et même de s'imprimer ; telle est la hantise de Fénelon, quatre mois avant que son manuscrit sorte de ses mains. Ce qu'il confie à Mme de Maintenon, à plus forte raison l'aura-t-il confié aux ducs. Et voilà la raison de la « nécessité » du « dernier secret » où il faut cacher le livre. Et voilà pourquoi, le jour où Bossuet a su, Chevreuse et Beauvillier ont conclu, dans une fièvre de peur : Bossuet va supprimer l'édition. Mais qui, le premier, a mis dans la tête des ducs, cette crainte folle ? Fenelon. Les textes cités le prouvent.

C'est ainsi qu'il advint que l'*Explication des Maximes des Saints* parut six semaines avant les *Etats d'oraison*, au lieu de paraître un mois après, selon que Fénelon l'avait promis plusieurs fois à Noailles.

Très souvent, depuis les articles d'Issy jusqu'à la rédaction des *Maximes*, Fénelon a appelé Bossuet son « maître ». Avec une insistance et une vivacité incroyables, il a protesté qu'il lui serait soumis comme un « disciple », comme un « petit écolier ». Il l'a écrit à Bossuet en personne, dans cinq lettres au moins (2). Il l'a écrit aussi à Tronson et à Mme de Maintenon. Le jour de juillet 1696, où, feuilletant le manuscrit des *Etats d'oraison* que Bossuet lui envoyait, il s'est aperçu que Mme Guyon y était prise à partie, tout a été changé. La confiante et humble soumission d'esprit, dont il faisait « profession pour la vie », à l'égard de l'évêque de Meaux, s'est évanouie ; elle a fait place à une suspicion

(1) *Œuvres*, IX, 105.
(2) 12, 16 déc. 1694 ; 25 janvier, 7 déc. 1695 ; 24 mai 1696.

grandissante. Il avait promis une approbation, il la refuse. Du même coup chavirent la courtoisie du gentilhomme, la logique du dialecticien et cet esprit de précaution dont Fénelon disait qu'il était sa nature même. Il aime mieux perdre tout cela que d'entamer l'admiration qu'il a vouée à une illuminée. C'est attristant et instructif.

III

Est-il vrai que, dès son apparition, l'Explication des Maximes des Saints provoqua une opposition assez vive ; et pourquoi ?

Deux jours après que le livre avait paru, Bossuet donna sa première impression :

> [M. de C.] a, depuis deux jours, imprimé un livre sur la spiritualité, où tout tend à justifier [Mme Guyon] sans la nommer. Il n'a pris aucune mesure avec personne et l'on trouve cela un peu hardi. Et à peine ai-je eu le loisir de parcourir le livre (1).

Le 11 février, les jugements du prélat se précisent (2). Il note que « le ton » de l'ouvrage est « bien haut et bien décisif ». Il revient sur le fait que Fénelon n'a pas conféré avec les signataires des articles d'Issy ; « ce procédé étonne tout le monde, à la cour et à la ville. » Suivent quelques mots méprisants : « Le livre est fort peu de chose : ce n'est que propositions alambiquées, phrase et verbiage... il y aurait des propositions essentielles à relever. » Et enfin, une brève notation de l'opinion : « On est assez déchaîné contre tout cela. »

Même réflexion, dans une lettre à Pierre de la Broue, évêque de Mirepoix : « On est assez soulevé contre (3). » A Godet des Marais, Bossuet, tout en marquant la diversité des avis, signale l'opposition faite au livre et ses raisons : « Le livre fait grand bruit et je n'ai pas ouï nommer une personne qui l'approuve (4). » Enfin, le 23 février, le prélat

(1) *Corr.* VIII, 129. A l'abbé Bossuet, 3 février 1697.
(2) *Ibid.*, 143.
(3) *Ibid.*, 145, 16 février.
(4) *Ibid.*, 146.

mande à Pierre de la Broue : « Le livre de M. de Cambrai continue à soulever tout le monde, c'est-à-dire docteurs et autres, et la cour comme la ville (1). » Cette note revient encore en des lettres postérieures.

Bossuet exagère-t-il ? Les féneloniens le pensent volontiers.

Il est toujours fort difficile assurément de mesurer avec exactitude l'état de l'opinion générale, à l'égard de n'importe quoi. Cependant, il ne s'agit ici que d'un milieu restreint, de Paris et de Versailles ; et on ne peut pas ne pas être frappé des réflexions faites, à Fénelon lui-même, par des hommes dont il reconnait l'amitié. Les féneloniens conviennent que Rancé a parlé contre les *Maximes;* mais ils ajoutent que c'était un homme excessif. Ils devraient ajouter aussi que la doctrine, la piété, la rude vie chrétienne de ce grand seigneur devenu trappiste étaient connues de tous, à la cour comme à la ville. Et c'est pourquoi cette voix, venue du désert, frappait si fort l'attention. Les deux lettres de Rancé (2) à Bossuet se répandirent très vite, en copie. Et on sait que Fénelon crut bon d'y répondre. Mais Rancé, comme on va voir, n'était pas seul, avec Bossuet, à s'élever contre les *Maximes*.

Vous n'avez pas présentement affaire à M. de Meaux, écrit Noailles (3) à Fénelon, mais au public, mais à une foule inconcevable de docteurs, de prêtres, de religieux, de gens de toute espèce et de toute condition.

A la même date (28 février), l'abbé de Brisacier dit à Fénelon, avec plus de force encore :

On me rapporte de toutes parts — sans ce que je vois des mes yeux — que des prélats, des moins suspects de préoccupation contre vous, des abbés très sensés, des curés très zélés, des docteurs très habiles, des supérieurs de communauté séculiers et réguliers, des laïques de poids, très intelligents dans les choses spirituelles... tout prévenus qu'ils sont en votre faveur, ne peuvent s'empêcher de dire,

(1) *Ibid.*, 149.

(2) *Corr.* de B., VIII, 202, 228. Voir (ibid., 536, 538) les réflexions de l'abbé Berryer et de l'abbé Testu sur ces deux lettres.

(3) *Œuvres* de F., IX, 134, 39 février 1697.

en secret ou tout haut, que vous avez peu de partisans. Comme en effet il est vrai qu'il ne se trouve personne qui ose vous soutenir, ni dans la forme, ni dans le fond...

Pour moi, Monseigneur, je n'en parle qu'en particulier, à quelques amis familiers, qui le plus souvent me préviennent, et qui ont l'honneur d'être des vôtres. Ils sont tant alarmés que je le suis et leur juste inquiétude augmente la mienne (1).

C'est un ami de Fénelon qui écrit. Dans aucune de ses lettres d'alors, Bossuet ne s'est exprimé avec cette précision terrible.

Et Saint-Simon non plus. Dans ses *Mémoires* (2), il dit bien quelque chose de cette opposition que le chanoine Legendre appelait « un fracas épouvantable » et Mme de Maintenon un « vacarme ». Mais, comparées à celles de l'abbé de Brisacier, les lignes du méchant duc paraissent bien anodines :

Ce livre choqua tout le monde : les ignorants, parce qu'ils n'y entendaient rien ; les autres, par la difficulté à le comprendre et à le suivre et à se faire à un langage barbare et inconnu ; les prélats opposés à l'auteur, par le ton de maître sur le vrai et le faux des maximes, et par ce qu'ils purent apercevoir de vicieux, dans celles qu'il donnait pour vraies.

Cette analyse n'est pas d'ailleurs sans vérité. Cependant Brisacier, étant homme d'église, connaît mieux ce qui se passe dans le clergé ; et de là le prix de ce qu'il en dit.

M. Bremond (3) pense tout nous expliquer, en décrivant trois complots : celui des gens de cour contre les précepteurs du duc de Bourgogne ; celui de gens inconnus contre la « noble femme » qu'est Mme Guyon ; celui des jansénistes contre les jésuites. Ces trois cercles concentriques finissent par embrasser un espace immense. C'est un avantage pour la fantaisie, un inconvénient pour la claire vue des faits. Qu'est-ce qu'un complot dont on ne peut désigner, à coup sûr, les chefs, les conjurés, le mot d'ordre ?

(1) *Œuvres* de F., IX, 134.
(2) Ed. Boislisle, IV, 70.
(3) *Apol. pour Fénelon*, 46-63.

Il faut convenir, d'ailleurs, qu'en parlant de complot, M. Bremond fait écho à Fénelon et à Beauvillier. Le 24 février 1697 — les *Maximes* ont paru depuis trois semaines et Fénelon est revenu à Versailles depuis quinze jours, — le prélat écrit à l'abbé de Brisacier : « Il y a des cabales de cour et de ville, de doctrine et de politique, qui remuent ciel et terre contre moi (1). » Un an auparavant (24 février 1696), Beauvillier mandait à Tronson : « Il me paraît clairement qu'il y a une cabale très animée et très forte contre M. l'archevêque de Cambrai (2). »

Beauvillier et Fénelon croient ce qu'ils disent. Et il y eut, sans aucun doute, des gens de cour qui visèrent avant tout la personne de Fénelon, ou de Mme Guyon ; la doctrine leur importait fort peu. Mais ce fait indéniable ne doit pas empêcher de regarder si, par hasard, le livre des *Maximes*, et l'attitude de leur auteur, ne fournissent pas la meilleure raison des mésaventures advenues.

Fénelon le premier, et les amis de son entourage après lui, ont désigné le quartier Saint-Jacques comme le centre de l'opposition faite aux *Maximes*. Noailles a mis en pièces cette machine (3). Les féneloniens d'aujourd'hui essaient de la dresser de nouveau. C'est un jeu de partisans.

Comment croire que la « foule inconcevable » des opposants est composée uniquement, ou même en majeure partie, de jaloux et d'hérétiques ? Tous, ou presque tous, jaloux ou hérétiques, « ces prélats, ces abbés, ces curés, ces docteurs, ces supérieurs réguliers ou séculiers » dont parle Brisacier ? Qui jamais a prouvé cela, ou fut en mesure de le prouver ? Par delà les courtisans envieux de la faveur dont Fénelon et ses amis jouissent ; et par delà les spirituels qui préfèrent le *Traité de l'oraison* de Nicole au *Moyen Court* de Mme Guyon, n'y a-t-il pas, et en nombre, des gens qui ne sont ni de Port-Royal, ni de la cour, et à qui pourtant le guyonisme est suspect ? Ceux là, Fénelon et les féneloniens ne les comptent jamais ; ils existent pourtant, et il y a apparence qu'ils sont nombreux. Ceux-là doutent

(1) *Œuvres*, IX, 131.
(2) *Ibid.*, 80.
(3) *Réponse aux quatre lettres de M. de C. Œuvres* de F., II, 528.

que la doctrine de Fénelon soit correcte, surtout parce qu'ils craignent qu'il n'ait voulu couvrir Mme Guyon. Depuis trois ans déjà, des prélats ont commencé à censurer les livres de la prophétesse du pur amour et Fénelon s'est refusé à se joindre à eux. Tiendrait-t-il donc aux idées de cette femme ?

On voudrait nous faire croire que c'est là une prévention particulière à Bossuet. Voyons de près les choses.

Hébert, dans ses *Mémoires* (1), attribue, à ce qu'il appelle les déclamations furieuses de Bossuet, une grande part du soulèvement de l'opinion contre les *Maximes*, à Paris et à Versailles. Le contraire serait un prodige. Bossuet ayant vieilli dans les combats de la doctrine, son autorité s'imposait, et, en tout cas, impressionuait.

Mais, dans l'analyse de ce phénomène d'influence, il faut rester *in concretis* : on ne doit pas séparer les *Maximes*, du *Moyen court*, Fénelon, de Mme Guyon. Assurément, hors de la confrérie du pur amour, personne ne sait que Mme Guyon appelle Fénelon Bibi et lui envoie des vers; et que Fénelon est le « général des Michelins (2) ». En revanche, tout le monde à Versailles sait que Fénelon est en relations suivies avec la prophétesse. Et par suite, depuis que celle-ci est enveloppée de suspicion (cela a commencé en 1688, pour redoubler de 1694 à 1696), Fénelon, lui aussi, est un spirituel douteux. Pense-t-on qu'après la signature des articles d'Issy en 1695, et sa nomination au siège de Cambrai, il eût écrit les *Maximes*, s'il n'avait pas senti la nècessité de justifier son orthodoxie mystique ?

Celle-ci était compromise, surtout, par le fait de son refus obstiné de condamner publiquement les écrits de Mme Guyon (3). Ce refus était notoire ; il était patent dans le livre même des *Maximes* ; car, dans l'*Avertissement*,

(1) *R. de F.*, 15 déc. 1925, 674-675.

(2) Maurice Masson. *Fénelon et Mme Guyon*, XLIV-XLIX ; Ludovic Navatel, *Fénelon, la confrérie du pur amour*, 6, 11.

(3) Bossuet, mieux que personne, pouvait saisir la cause profonde de ce refus : il avait eu en mains des papiers spirituels de Fénelon M. Levesque a publié, dans la *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest* (1917), un de ces écrits intitulé : *Examen des principales questions agitées pendant les conférences d'Issy*.

l'auteur parlait de tous les faux mystiques, ceux de son temps exceptés.

Que devait-on penser de cette omission certainement voulue? L'auteur inconnu d'une lettre à M[me] de Maintenon (mars 1697) va répondre (1) :

L'on peut remarquer [dans le livre des *Maximes*] quatre choses singulières.

La première que, rapportant, dans sa préface, tous ceux qui de siècle en siècle ont abusé de la contemplation ; il ne parle point de ceux de ce temps-ci qu'il aurait dû noter, s'il avait voulu les combattre.

La seconde est que, dans la même préface, il insiste à ce que ceux qui sont soupçonnés d'abuser de la contemplation aient à s'expliquer.

La troisième est que, dans chacun de ses articles, il explique avec soin tous les termes dont les quiétistes abusent, et les réduit, dans ce qu'il approuve, à dss sens assez raisonnables.

La quatrième est que, sur chacun des dits articles, il pousse les sentiments et les explications qu'il condamne, à des extrémités qu'on ne trouve point dans les écrits des nouveaux quiétistes, de sorte que ces condamnations ne tombent pas sur eux.

Voilà comment s'explique un homme, qui, par ailleurs, trouve irréprochable le livre des *Maximes*. Les apparences sont, à ses yeux, comme si Fénelon avait voulu artificieusement couvrir le quiétisme de son temps. Et il conclut :

Tout le monde blâme [le livre] comme inutile à tout le peuple qui n'y entend rien ; inutile à l'Eglise qui a suffisamment et plus sagement proscrit cette secte en la condamnant au silence ; inutile même à ces sectaires pour leur conversion, puisqu'on n'y condamne pas précisément leurs sentiments, qu'il eût fallu rapporter en leurs propres termes.

Ces réflexions d'un inconnu sont d'un bon sens manifeste. Bossuet aurait pu appeler ce silence un « préjugé décisif » contre les *Maximes* et leur « singulier » auteur. Ceux-là même qui s'effarouchaient d'entendre l'évêque de Meaux traiter l'archevêque de Cambrai d'hérétique ; ceux que cho-

(1) *Œuvres* de F., IX, 135.

quait la chaleur de sa dispute et qui se perdaient dans l'analyse subtile du pur amour, saisissaient à merveille la force de l'argument *a silentio* : Fénelon se tait sur Mme Guyon, et même sur Molinos ; voudrait-il donc les acquitter ? Est-ce qu'il n'accepterait pas les condamnations portées contre eux, à Rome et en France ?...

C'est par là, assurément, que le livre des *Maximes* déplut à beaucoup, surtout dans le monde ecclésiastique et parmi les laïques faisant profession de piété traditionnelle.

Paris, Paul Dudon.

NOTES

SUR DIVERS POINTS CONCERNANT

L'OBÉISSANCE

En donnant aux réflexions qui suivent le titre de « Notes », on entend reconnaître leur nature fragmentaire et détourner le lecteur d'y chercher une Théorie de l'obéissance. Les points qu'on y touche ne seront peut-être pas jugés les plus importants, ni les plus pratiques, ni les plus difficiles : ce sont ceux sur lesquels on avait quelque chose à dire.

Jetées sur le papier à l'occasion d'une consultation et pour le profit d'écrire, ces Notes n'étaient pas destinées à voir le jour. En s'ouvrant à elles, la Revue d'Ascétique et de Mystique *leur fait beaucoup d'honneur : leur doctrine toutefois n'engage que leur signataire.* *A. V.*

I. — Sur ce qui justifie en raison l'obéissance de jugement.

L'obéissance de l'esprit ne se doit qu'à la parole infaillible ; donc à Dieu seul, et à l'Eglise en tant qu'elle participe de son infaillibilité. Le contraire serait opposé à la nature de la raison. Dans la vie religieuse, en quoi peut dès lors consister « l'obéissance de jugement » ?

Pour fournir à cette question une réponse qui ne doive rien à des considérations accessoires, et obtenir de l'obéissance de jugement comme telle une justification « à l'état pur », il nous faut envisager le cas-limite, celui où le commandement apparaît dans l'évidence

comme humainement injustifiable, sans apparaître toutefois comme immoral (1).

Dans ce cas, si les deux jugements, de l'inférieur et du supérieur, doivent s'accorder, comment cela est-il possible ? L'esprit peut-il penser contrairement à ce qu'il voit ? et s'il ne le peut pas, comment exiger de lui qu'il se plie à penser conformément à la manière d'un autre ? (2)

a) *Première solution.*

Il semble qu'on puisse raisonner ainsi : « Ce que me commande mon supérieur n'est pas raisonnable, mais celui qui commande est mon supérieur : *il faut qu'il y ait une autorité.* L'avantage résultant du fait d'avoir à obéir en général à tout ordre légitime l'emporte sur l'inconvénient d'avoir à obéir une fois ou l'autre à un ordre absurde : j'obéis ».

On ne peut mettre en doute que, par un raisonnement de ce genre, l'obéissance soit rationnellement justifiée. La considération qui précède suffit en effet à infuser à l'acte d'obéissance la rationalité que le commandement reçu est impuissant à lui donner. Mais si l'on peut encore parler d'obéissance, et même d'une obéis-

(1) Nous portons donc le problème au-delà du point que vise saint Ignace dans une partie de sa Lettre sur l'obéissance ; nous supposons qu'il n'y a plus lieu à un effort « pour justifier en (notre) esprit le commandement et le sentiment du Supérieur » parce que cet effort a déjà été fait, et sans résultat. Du reste, quand le jugement de l'inférieur est *accordé* avec celui du supérieur *dans le plan naturel*, l'obéissance de jugement n'a pas ou n'a plus à jouer : le résultat qu'elle pourrait se proposer est déjà obtenu.

(2) Il n'est peut-être pas superflu de noter ici, pour la clarté des idées, que l'objet exact, la matière précise, de l'obéissance de jugement n'est pas un « jugement », lequel serait commandé, mais *le commandement lui-même* par quoi autre chose qu'un jugement est commandé. Obéir en esprit c'est estimer excellent le commandement reçu, c'est-à-dire l'estimer propre à atteindre la fin qu'il vise.

Par ailleurs, les deux notions d'obéissance et de commandement étant corrélatives, il n'y a lieu à obéissance que là où il y a commandement, sans que celui ci ait à être exprès. L'obéissance d'esprit n'est donc pas directement intéressée à ce qu'un inférieur ait sur toutes choses le même jugement que son supérieur, ce qui n'est pas possible, ni même souhaitable ; elle demande seulement que l'inférieur juge comme son supérieur relativement à l'excellence de ce que le supérieur lui commande, — et cela est toujours possible, de la façon qu'on va dire.

sance qui est un peu plus que purement matérielle (3), il est clair que cette obéissance n'est pas encore, au sens propre, une obéissance de jugement : l'inférieur ne trouve pas bon ce que le supérieur trouve bon ; il trouve bon d'obéir, ce qui est bien différent. On est en dehors de la question.

b) *Deuxième solution.*

« C'est mon supérieur qui commande ; il est Supérieur, donc il a grâce d'état : malgré l'apparence contraire, ce qu'il commande doit être sage ».

Ici, nous sommes vraiment en présence d'une obéissance de jugement ; l'esprit de l'inférieur se met d'accord avec celui du supérieur sur l'excellence du commandement.

Cette manière de justifier l'obéissance de jugement prend quelquefois une forme un peu différente. On dit : « C'est mon supérieur qui commande ; mon supérieur est pour moi le représentant de Dieu, il est Dieu même ; or, ce que Dieu commande est toujours bon ».

Sous l'une ou l'autre forme, cette justification de l'obéissance de jugement est-elle satisfaisante ? Il nous semble devoir répondre non. Les faits sont là : les supérieurs se trompent ; en se succédant, ils se contredisent ; la grâce d'état ne transforme habituellement pas les hommes ; la théologie dit que Dieu peut faire des miracles en faveur du supérieur, mais l'histoire montre que, le plus ordinairement, il n'en fait pas.

Le défaut que nous signalons, et qui est de postuler une sorte d'infailibilité chez le Supérieur, apparaît moins dans la seconde forme de la Justification, mais il y est aussi bien. Sans aucun doute, « tout ce que le supérieur commande est le commandement et la volonté de Dieu même » ; et, sans aucun doute, c'est dans cette identification que l'obéissance de jugement doit en définitive trouver ce qui la justifie ; mais encore faut-il correctement expliquer ces formules. On doit les entendre de manière à ne pas conférer *à l'homme comme tel* le privi-

(3) Exactement, l'obéissance en question répond à ce que saint Ignace désigne comme le second degré de l'obéissance, « qui fait de notre volonté et de celle du supérieur une même volonté ». Seule. « il n'est pas possible que cette sorte d'obéissance de soumission se soutienne longtemps... » (Cf. Lettre sur l'obéissance).

lège de l'infaillibilité, ni diviniser ce qui est humain, ce qui ne peut que rester humain. Or c'est à quoi on ne prend pas garde si on se sert de ce principe pour exiger l'accord du jugement de l'homme qui est l'inférieur avec le jugement de *l'homme*, qui est le supérieur. — Cette seconde solution est donc au moins incomplète : il nous faut en envisager une troisième.

c) *Troisième solution.*

« Ce qui m'est commandé peut être tout à fait impropre à obtenir la fin particulière que mon Supérieur a en vue ; mais en tant que moyen d'obtenir le règne de Dieu, fin générale que mon supérieur poursuit en tout, et qu'en tout je dois poursuivre, ce qui m'est légitimement commandé devient un moyen excellent, et même le meilleur, et même l'unique ».

C'est ainsi entendue que l'obéissance est, selon nous, la véritable *obéissance surnaturelle de jugement.* Il s'agit de voir cela plus en détail.

Ce que commande un Supérieur, est toujours quelque chose qui est *un moyen pour une fin* ; mais ce moyen se trouve être toujours moyen à double fin : car il est naturellement ordonné d'une part à une *fin particulière,* visée et déterminée par la volonté libre du supérieur ; fin qui peut être naturelle ou surnaturelle ; — et d'autre part à une *fin générale,* laquelle, elle, est toujours surnaturelle, *et n'est pas à la merci du Supérieur*. Selon le point de vue d'où l'on considère les choses, cette fin générale est toujours — et nécessairement — ou bien ma sanctification personnelle ou bien la sanctification des autres. Ces deux dernières fins n'en font d'ailleurs qu'une seule en réalité, laquelle n'est rien d'autre que la gloire de Dieu ; quoi que ce soit en effet que commande un supérieur, son commandement a toujours et nécessairement pour fin dernière et principale la gloire de Dieu, *car c'est à cette condition qu'il doit de pouvoir être un commandement au nom de Dieu*. — Maintenant, toute fin particulière, quelle qu'elle soit, est nécessairement subordonnée à la fin générale ; celle que vise immédiatement le supérieur est donc, *en même temps que fin*, « moyen ». Le commandement peut dès lors être considéré ou en tant qu'il porte sur une action regardée comme moyen par rapport à la fin particulière, ou en tant qu'il porte sur la même action regardée comme moyen par rapport à la fin générale.

Considérons le premier cas :

Le choix d'une action déterminée, comme moyen d'obtenir la fin particulière est le fait du supérieur. Celui-ci peut se tromper ; s'il se trompe, ce qu'il commande se trouve n'être pas ajusté à la fin qu'il poursuit. L'exacte convenance du moyen choisi à la fin immédiatement visée, c'est-à-dire l'excellence naturelle du commandement, a une garantie humaine et normalement n'en a point d'autre. Pour lui en attribuer une autre, il faudrait ou postuler un miracle qui conférât au Supérieur, parce que Supérieur, l'infaillibilité, — ou postuler un miracle qui conférât à un moyen naturellement impropre à une fin la faculté d'y devenir propre. Postuler des miracles de ce genre, c'est tomber dans un faux surnaturalisme, contraire à la fois à l'histoire, à l'expérience, à la théologie et au bon sens.

Ainsi, à considérer un commandement en tant qu'il prescrit une action déterminée en vue d'une fin particulière, ce commandement peut être imprudent, ridicule, *et par conséquent ne peut pàs être divin*. Dès lors, conformer en ce cas son propre jugement à celui du supérieur (croire qu'on peut faire pousser un bois sec en l'arrosant) (4) ce n'est pas, ce ne peut être faire un acte surnaturel. Ce n'est pas ici que peut se placer, comme vertu, l'obéissance de jugement.

Mais considérons le commandement du supérieur en tant que l'action prescrite se présente comme un moyen pour la *fin surnaturelle générale*, dernière, que vise inéluctablement le supérieur.

A cette fin, il ne dépend ni de la nature des choses, ni de la prudence du supérieur que n'importe quelle action, choisie comme moyen, soit adaptée ou non. Naturellement, aucun moyen n'y est adapté, puisqu'il n'y a pas de proportion de la nature au surnaturel. Mais, surnaturellement, tout moyen peut y devenir propre, et il le devient du fait seul qu'il est l'objet d'un commandement légitime. *Ainsi en effet l'a établi Dieu, de qui seul dépend la proportion des moyens à une fin surnaturelle.*

Du coup, le commandement qui prescrit l'usage d'un moyen quel-

(4) Si l'abbé Jean a pu plaire à Dieu en arrosant un bois sec pendant un an, c'est précisément parce que, au lieu de se faire une opinion personnelle sur la convenance naturelle de cet ordre, « il ne considérait pas si (la chose) qu'on lui commandait (était utile) ou non ». (Cf. Lettre sur l'obéissance).

conque en vue de cette fin, dès là qu'il est légitime ne risque pas de manquer son but.

Il est facile de comprendre la différence entre cette manière de justifier l'obéissance et les deux autres. Lorsqu'on dit : « C'est le supérieur qui parle, il faut obéir, bien que ce qu'il commande ne soit pas sage », le jugement de l'inférieur ne fait pas une même chose avec celui du supérieur. — Et lorsqu'on dit : « Ce que le supérieur me commande doit être ce qu'il y a de meilleur *à tous les points de vue* », le jugement de l'inférieur se conforme bien à celui du supérieur, mais par suite d'une conception erronée des choses. Dans notre théorie au contraire, c'est très justement que l'inférieur est persuadé de l'excellence du commandement qui lui est fait, car il considère la fin principale que vise avant tout son supérieur ; il voit, *à la lumière de la foi*, que à cette fin, l'acte commandé, dès là qu'il est commandé, est infailliblement propre, non du fait de la prudence de son supérieur, « ou d'autres bonnes qualités que Dieu lui aurait données », mais du fait de Dieu ; ou, si l'on préfère, du fait que le supérieur comme tel « n'est pas un homme seulement mais le représentant de Dieu ». L'inférieur veut dès lors ce que lui commande le supérieur comme tel, et, ne faisant qu'un avec lui tant par sa volonté que par son jugement, il réalise l'obéissance parfaite.

*
* *

II. — Sur la docilité du jugement.

De ce que la sagesse humaine d'un commandement ne peut pas faire l'objet d'une croyance aveugle et que le jugement à porter sur elle ne peut être de soi la matière de l'obéissance, il ne s'ensuit pas que le religieux n'ait aucun « devoir de pensée » à cet égard. La prudence naturelle et la prudence surnaturelle, l'humilité, la foi en la Providence, d'autres vertus encore et d'autres considérations lui font un devoir de s'efforcer à juger de ce qui est commandé comme son supérieur en juge. Là donc où l'inférieur ne saurait être obligé à penser effectivement comme son supérieur, il est du moins obligé de s'y efforcer : *son jugement doit être docile* (5).

(5) Si, d'après ce qui vient d'être dit, la docilité de jugement n'est pas commandée proprement par la vertu d'obéissance mais par celle de pru-

La docilité de jugement n'est pas la souplesse de jugement : elle est plutôt une *bonne volonté de souplesse*.— Quant à la souplesse, c'est une qualité naturelle, par quoi l'esprit se trouve dans un juste milieu entre la raideur (inflexibilité) et l'inconsistance (cire molle). Un jugement est souple quand il se plie aisément aux bonnes raisons ; ou même à des raisons moins bonnes, en l'absence de solides raisons contraires (6).

***

III. — Sur le pouvoir de commander et le for interne.

L'autorité des supérieurs s'arrête devant le for interne, c'est-à-dire devant les actes dont la connaissance ne ressortit pas de soi à la perception extérieure (7). Mais quelle est la raison dernière de cette limitation, celle qui explique non pas seulement qu'il en soit ainsi, mais qu'il en doive être ainsi?

Il semble qu'on ne puisse assigner que la suivante : un pouvoir général de commander ne saurait *de soi* s'étendre plus loin que la capacité de contrôler l'exécution des commandements. On ne conçoit pas en effet un pouvoir général de commander, c'est-à-dire d'ordonner les actes de sujets en vue d'une fin, auquel il serait, par la nature même des choses, refusé le moyen de connaître si ses commandements ont été suivis. Un tel pouvoir serait normalement incapable d' « engrener » à coup sûr un commandement sur un autre ; il serait du même coup *essentiellement* inférieur à sa tâche : autant dire que le concept même en est contradictoire. — Or, un su-

dence, de foi, etc., il reste néanmoins qu'elle ressortit encore à l'obéissance pour ce qu'elle tend à rendre celle-ci facile : « non dura ibi necessitate servitur, ubi diligitur [et approbatur] quod jubetur. »

(6) 10 de docilité avec 20 de « raideur » donnent moins de résultat que 1 de docilité avec 20 d' « inconsistance ». Il faut donc ne pas juger de la « docilité » sur le résultat, et se garder de reprocher un manque de docilité où il y a seulement manque de souplesse. — La docilité se traduit par un effort pour plier le jugement et trouver des raisons qui justifient l'ordre reçu.

(7) Je crois que cette assertion, dans sa généralité, n'est pas controversée. Si l'on admet qu'en certains cas le supérieur puisse toucher au for interne et, par exemple, imposer à ses sujets une intention de messe, ce n'est pas *parce que* il est censé avoir pouvoir au for interne, mais *bien que* il n'ait pas ce pouvoir et, pour des raisons tirées de l'espèce.

périeur *comme tel* n'a pas le moyen de contrôler l'exécution d'ordres qui toucheraient au for interne. Qu'un ordre de ce genre ait été ou non exécuté, le supérieur ne peut le savoir que par l'intéressé et il ne peut compter l'apprendre que *dans la mesure où l'intéressé est tenu en conscience de l'informer*. Or, non seulement une telle obligation n'existe pas (c'est un fait qui résulte des déclarations de l'autorité ecclésiastique), mais on ne voit même pas comment elle pourrait exister. C'est ce dernier point que nous allons essayer d'établir,

D'abord, on ne saurait concevoir cette obligation comme découlant des exigences mêmes d'un bon gouvernement, pour cette raison que celui-ci serait censé ne pouvoir fonctionner convenablement que s'il est mis à même de connaître les actes intérieurs. Sous cette forme générale, grosse de conséquences évidemment inadmissibles, l'assertion apparaît immédiatement insoutenable... Mais dès qu'on lui ôte sa forme générale, elle n'est plus une réponse à la question posée : elle n'explique plus qu'*un supérieur comme tel* ait le droit de connaître les actes intérieurs, et que l'inférieur soit tenu de les lui révéler.

Si cette obligation pouvait exister, il faudrait donc en chercher la source immédiate ailleurs, — c'est-à-dire, en l'espèce, car c'est le seul parti qui reste, dans une initiative de l'Eglise.

Mais peut-on légitimement concevoir une intervention de l'Eglise ayant cet effet ? Deux cas sont à examiner : 1° les actes intérieurs dont il s'agit sont des péchés; 2° ils ne sont pas des péchés.

L'Eglise a pouvoir sur les péchés ; elle les pardonne ou les retient ; on peut donc concevoir qu'elle mette comme condition à l'absolution par le prêtre des péchés d'un inférieur l'aveu supplémentaire de ces mêmes péchés par l'inférieur à son supérieur. Une telle mesure est parfaitement compréhensible, prise en vue d'une fin spéciale et comme mesure exceptionnelle. Portée d'une manière générale, elle n'est plus compréhensible, car elle équivaudrait à modifier, au détriment de toute une classe de pécheurs, les conditions essentielles du pardon, lesquelles de soi ne comportent d'autre aveu du péché qu'au juge. Mais si la mesure en question ne peut être conçue comme *générale*, encore un coup la thèse n'est pas établie.

Considérons maintenant les cas où les actes intérieurs ne sont pas des péchés. Un raisonnement analogue nous conduit à la même conclusion. L'Eglise peut bien, pour des causes exceptionnelles et en vue du Bien général, rendre plus ou moins gravement coupable la non-révélation de certains actes même intérieurs : il lui suffit d'en com-

mander la révélation ; mais elle ne saurait commander cette révélation *d'une manière générale*, car elle ne saurait renverser purement et simplement l'ordre naturel des choses, où la volonté de Dieu lui-même s'est inscrite... Selon cet ordre, les actes internes sont la propriété et le secret de celui qui les produit. (Cf. LUGO. *De Justitia et jure*. Disp. 14, n° 104. « Nihil magis proprium hominis quam sua arcana, quorum dominus et possessor est, ... Deo nimirum, ut auctore et gubernatore naturae ea obiecta occultante, ut naturam rationabilem in possessione horum bonorum tueatur (8) ».

La question serait tout autre si l'on demandait : Le bien géneral ne peut-il exiger qu'*en certaines circonstances* un sujet révèle *certains secrets* de sa conscience à son supérieur ? et, dans les mêmes circonstances, le Supérieur ne peut-il en faire un commandement ? A la question ainsi posée il est clair qu'on doit répondre : oui ; mais il ne s'agit plus d'une obligation globale ni universelle : l'ordre naturel n'est donc pas renversé. — Tout pareillement, il va de soi que la révélation du for interne peut être mise par l'Eglise comme condition à l'octroi de grâces du for interne.

*
* *

IV. — Sur l'obéissance dûe aux règles.

(*Comment obligent les Règles qui n'obligent pas sous peine de péché.*)

A. — L'assertion qu'une règle puisse à la fois obliger et n'obliger pas sous peine de péché, paraît d'abord contradictoire, car elle semble impliquer la possibilité d'une *désobéissance* qui ne serait pas un *péché* ; notion absurde. Mais il y faut voir, croyons-nous, une manière abrégée d'énoncer les deux thèses suivantes :

1. — Le Religieux est *obligé* à l'estime de ses règles (1re obligation).

(8) A rapprocher de ce que dit S. Thomas, 2. 2. q. 40. a 3 « Esset inordinata voluntas, si aliquis vellet sibi nihil ab aliis occultari ». Ailleurs (S. Th., 2. 2. q. 33. a. 7, ad 5) après avoir parlé à propos de la correction fraternelle de l'ordre établi par Dieu : « Si le supérieur commandait contrairement à l'ordre de choses établi par Dieu... il faudrait lui désobéir, car le supérieur n'est pas juge des choses cachées, mais Dieu seul ». — Nous devons ces citations et celle de Lugo au remarquable article du P. Pribilla, *Vertrauen und Verschwiegenheit*, dans le numéro de février 1925 des « Stimmen der Zeit ».

2. — Par suite, *et dans la mesure où il ne pourrait déroger à ses règles sans les mésestimer*, il est *obligé* à leur observance (2e obligation).

La première obligation est absolue et elle s'impose d'ailleurs *sous peine de péché*. Elle dérive du fait que, pour le religieux, les règles sont la forme et le moyen même de la vie à laquelle il n'est plus libre de se soustraire. — La deuxième obligation découle de la première ; et elle n'est pas absolue : elle s'accompagne d'une restriction (« dans la mesure où... ») ; mais, telle quelle, c'est aussi *sous peine de péché* qu'elle s'impose. Ainsi disparaît toute contradiction : il n'y a jamais une obligation qui n'ait pour corrélatifs une désobéissance et un péché.

B. — Maintenant est-il concevable qu'on puisse déroger à quelque règle *sans raison excusante* (9), et en même temps ne pas la mésestimer ?

Si les règles prescrivent une action déterminée à accomplir une fois pour toutes, la chose ne serait pas concevable ; car, en ce cas, déroger à une règle, ce serait la priver de son objet et nul ne saurait être censé estimer une règle, *du moment qu'il juge son objet négligeable*. — Mais les règles portent toujours sur *une série* d'actes à poser, sur une ligne de conduite à tenir : elles visent une fin qui peut ne laisser pas d'être également obtenue quand bien même une fois ou l'autre il serait dérogé à leurs prescriptions. Dans ces conditions, on conçoit la possibilité *d'une dérogation à quelque règle sans mépris de cette règle* : il suffit que cette dérogation soit telle qu'elle respecte encore la fin visée par la règle. C'est ainsi, par exemple, que celui-là doit être censé ne point pécher par désobéissance, qui *une fois ou l'autre*, et d'ailleurs *sans raison proprement excusante* mais non sans raison du tout, prolonge sa veillée au delà du temps fixé par la Règle. Par contre celui qui s'appuierait sur le principe qu'une règle n'oblige pas sous peine de péché pour y attacher peu d'importance, et, *à raison de cela*, y déroger *une fois ou l'autre*, celui-là n'aurait pas la règle en l'estime qu'il faut et par sa façon d'y déroger, il pécherait.

(9) Je dis : « sans raison excusante », car *avec* une telle raison on serait en dehors de la question. Noter qu'on peut avoir une bonne raison de faire une chose, sans que cette raison suffise à excuser de n'en pas faire une autre.

⁂

V. — Sur un petit problème soulevé par les obligations courantes de la vie religieuse.

Problème :

S'il entendait la confession de certains religieux [...omis une fois ma méditation, écourté mon examen, acheté un objet sans permission, dit un mot à table, etc. »], un homme du monde pourrait dire : « Que de péchés que je ne commets pas ! » ; et comme il se peut faire que pour le reste le laïque soit en tout semblable au religieux qui accuse ces fautes-là et *n'en a point d'autres*, avec la même conduite que le religieux il serait, lui, *sans aucune faute*. Ainsi tous les péchés de l'un tiennent à ce qu'il s'est donné à Dieu *sous la forme religieuse*. Alors, n'aurait-il pas mieux valu pour lui qu'il s'y fût donné *sous la forme laïque ?*

Première Solution

Le religieux, ayant plus d'obligations, a plus d'occasions de péché ; et, en se conduisant seulement comme un laïque qui se conduit bien, il se trouve se conduire mal ; mais ses moindres actes bons ont une valeur immensément plus grande et plus méritoire que les mêmes actes chez le laïque, car ils expriment tous, et résument, la donation totale ; — en sorte que, à tout prendre, et toutes choses égales d'ailleurs, la vie du religieux vaut plus *avec ces seules fautes de fragilité contre les règles* que celle du laïque *sans aucune faute*. — On suppose, bien entendu, que le religieux n'a point, par le propos délibéré de se permettre ces fautes, renié virtuellement sa profession.

Discussion : Cette solution est bonne ; elle en met en évidence l'essentiel, qui est l'accroissement inestimable de valeur conféré aux actes par la profession religieuse. Mais elle laisse place à une instance : Peu importe, pourrait-on dire, que en fin de compte et par suite d'une compensation ma vie vaille plus que celle d'un laïque, si le laïque peut, à bien meilleur compte que moi, n'avoir rien à se reprocher, et ainsi jouir de la paix du cœur, sans laquelle n'est possible aucune intimité avec Dieu. Le laïque, parce qu'il a médité un jour 10 minutes a plus que la conscience en paix : il l'a en joie ; car il a *donné* quelque chose à Jésus. Moi, parce qu'un jour j'ai médité 50 minutes au lieu de 60, j'ai l'âme en remords, car j'ai *refusé* quelque chose à

Jésus. Pour qui cherche la Paix de l'âme, quel est le plus avantagé ?

Pour résoudre complètement le problème soulevé, il faut se placer *aussi* à ce point de vue personnel et immédiat. Ce n'est pas assez en effet de dire que laïque et religieux peuvent tous deux avoir la paix, mais l'un *à meilleur marché* que l'autre, et que celui qui paye plus cher a l'avantage, *lorsqu'il a payé*, d'être plus agréable que l'autre aux yeux de Dieu. Car encore faut-il payer, et si on ne paye pas, on a tout perdu pour avoir voulu trop gagner. Est-ce nécessairement lâcheté, n'est-ce-pas, au moins parfois, sage calcul et surnaturelle prudence, de vouloir s'assurer cette chose précieuse qu'est la Paix de l'âme, et pour cela de n'assumer qu'avec d'expresses garanties (10) des obligations de luxe comme celles des Règles, dont le nombre et la minutie multiplient pour l'âme les *facilités* de péché ? Il faut montrer que, pour ce qui est des obligations courantes de l'existence religieuse, c'est-à-dire de celles qui viennent des Règles, le fardeau nouveau n'est point tel que le religieux, comparé au laïque, trouve à conserver la paix de son âme une difficulté de beaucoup plus grande, ni d'une autre nature.

Seconde solution

Jusqu'ici, il n'a pas été tenu compte dans les explications données d'un point capital : c'est que dans presque tous les Instituts les règlements de la vie religieuse et même les Règles *n'obligent pas sous peine de péché*. On n'est tenu sous peine de péché qu'à la *Règle en général*, c'est-à-dire à cette estime pratique des Règles, qui empêche d'en « *violer* » même une seule de parti-pris. — Où manque ce parti-pris, ce mépris de la Règle, il n'y a rien à accuser, car il n'y a pas de péché (11),

(10) Des garanties analogues à celles qui sont exigibles lorsqu'il s'agit de s'engager par vœu à l'observation des règles. Tout le monde reconnaît qu'il serait imprudent de pousser tous les religieux *à vouer leurs règles* ; nous sommes en train de nous demander comment il n'y a pas une imprudence de même ordre à simplement *se donner des règles*.

(11) Dira-t-on qu'il y a du moins imperfection ? Non pas même, croyons-nous. Bien que, personnellement, nous nous refusions à voir dans l'*imperfection* « un manquement qui n'est pas une faute » — formule contradictoire — et que, selon nous, il convienne de réserver le nom d'imperfections (pour les distinguer des fautes) à ces déficits matériels auxquels l'advertance ou le consentement font défaut et qui, empêchant de nous faire juger accomplis, sont cause que nous sommes moins estimés des hommes mais non pas de Dieu ; toutefois, il ne semble pas que cette question controversée entre en jeu ici... Quelles que soient en effet les connotations dont on charge l'expression « plus par-

et le religieux n'a rien de plus à se reprocher que n'aurait à faire un laïque. Ainsi pour encourir un blâme de sa conscience, il faut au religieux *la même dépense de malice — et non une moindre* — que celle qui est requise pour le laïque; avantagé pour le mérite de ses actes, le Religieux n'est pas désavantagé pour leur démérite — *ce qui est la solution du problème*. La Règle aide et élève; elle n'opprime pas.

***

VI. — Sur le rôle du Supérieur comme tel.

Le rôle du supérieur *comme tel* n'est pas essentiellement de *dire* la loi ni de *la faire observer* : pour le premier point, il ne l'emporte pas sur les juristes; — pour le second, il peut se décharger sur un autre. Le rôle du supérieur comme tel est de *faire* la loi. Il *prescrit*, dans le cadre et selon l'esprit des constitutions; il exprime la volonté de Dieu, pour cette partie de la Volonté divine qui n'est pas déja exprimée dans les règles, et que les Règles lui confient à déterminer; à côté de la volonté de Dieu écrite, il est la volonté de Dieu vivante; à côté de la volonté de Dieu générale, il est sa volonté particulière.

***

VII. — Sur l'Obéissance due aux désirs des Supérieurs.

Ce qu'on dit des *ordres* d'un supérieur vaut-il, toutes proportions gardées, de ses *désirs* ?

Si on considère, comme nous l'avons fait, que le propre du supérieur *comme tel* est de gouverner *en commandant*, une seule réponse semble possible :

Ou bien le désir en question est le désir *du supérieur comme tel* : alors, c'est un véritable commandement, plus ou moins strict, plus ou moins grave, et qui n'apparaît « désir » qu'à raison de la manière dont il se manifeste. En ce sens, on doit obéir au moindre désir du Supérieur, « sans attendre un commandement exprès ». — *Ou bien*, c'est le désir du Supérieur *comme homme* : alors, ce n'est pas quelque chose qui intéresse à proprement parler et directement l'obéissance,

fait », on ne saurait en aucun sens dire qu'il est plus parfait d'observer les Règles *autrement qu'elles ne demandent d'être observées*, plus parfait de faire *comme si* les règles obligeaient autrement qu'en vérité elles n'obligent.

ni la vertu d'obéissance, ni même la perfection de l'obéissance, quoique cela puisse mettre en question d'autres vertus : respect, humilité, charité, piété filiale, etc.

De ce point de vue, il faut noter une grande différence entre un désir de Dieu et le désir d'un supérieur. Un supérieur doit manifester extérieurement, d'une façon claire, qu'il parle ou non comme supérieur, qu'il endosse ou non la formalité de Représentant de Dieu, car il y a comme deux personnages en lui et il dépend de sa volonté que ce soit l'un ou l'autre qui parle ; mais Dieu, lui, n'a pas à marquer qu'il parle comme Dieu, car *Il ne saurait faire autrement.* Aussi un désir de Dieu est-il nécessairement un ordre ; et si cet ordre peut être appelé « désir », « simple désir », ce ne peut être que pour signifier que Dieu ne fait pas de l'acquiescement à sa volonté, en l'espèce, une condition de son amitié, mais seulement celle de sa plus ou moins grande complaisance (12).

A défaut de certitude morale sur le point de savoir si un supérieur parle comme supérieur ou comme homme, l'âme décidée à l'obéissance la plus parfaite reste libre, car en ce cas l'obéissance n'est pas en jeu (13). Concevoir les choses autrement, ce serait déifier *l'homme* qui est supérieur, l'identifier purement et simplement à Dieu, être idolâtre. Les conséquences pratiques seraient des plus funestes, des plus odieuses et des plus ridicules (14).

(12) Qu'est-ce que « l'ordre » d'un supérieur ? sinon l'expression de la volonté du supérieur : « Je veux ». Mais qu'est-ce que le « désir » d'un supérieur ? sinon encore l'expression de sa volonté, mais à l'optatif : je voudrais. — Or dire : « *Je voudrais* que vous fissiez cette chose » c'est encore dire : « *Je veux* que vous la fassiez » mais ajouter « si cependant vous ne la faites pas, je ne vous en tiendrai pas rigueur » ou quelque chose d'analogue. — En ce cas, se vérifie donc bien, chez celui qui n'obtempère pas, l'essence de la désobéissance (ce qui est inintelligible sans une imperfection) quoique ne s'en produisent pas la plupart des suites. Pour être, à la rigueur des termes, l'expression d'un « pur désir », le « je voudrais » doit inclure un « je veux » qui ne soit pas le « je veux » *d'un supérieur comme tel.*

(13) Cette toute dernière remarque suppose admise par ailleurs la thèse « probabiliste ».

(14) Il n'est donc plus parfait DU POINT DE VUE DE L'OBÉISSANCE d'obtempérer à un désir du supérieur que lorsque ce désir n'est en réalité que la forme courtoise ou charitable ou timide d'un ordre dont le supérieur comme tel assume la responsabilité. Les supérieurs donnent souvent la forme de « désirs » aux ordres par lesquels ils n'entendent obliger que *sub levi.* — Mais parfois aussi le supérieur

*
* *

VIII. — Sur l'exercice du Pouvoir domestique.

Le pouvoir domestique s'exerce, disent les auteurs, par *ordres* et par *injonctions*. Le but de cette diversité de commandement est d'introduire dans la pratique de l'obéissance une plus grande souplesse.

La différence entre l'ordre et l'injonction semble devoir être mise, croyons nous, en ce que, si tous les deux *obligent*, l'ordre le fait *purement et simplement*; l'injonction, *à la façon des règles*. Car en quoi autrement consisterait-elle ?

De là il suit que les injonctions ne sauraient, pas plus que les règles, porter sur un acte unique : elles ont pour objet, par leur nature même, une ligne de conduite à tenir un certain temps. Tout commandement prescrivant un acte à accomplir une fois pour toutes est donc nécessairement un « ordre » (plus ou moins strict d'ailleurs), — ou bien il n'a d'un commandement que l'apparence.

Si maintenant on demande comment se discernent en pratique l'injonction et l'ordre, lorsqu'il s'agit d'un commandement portant sur une certaine ligne de conduite à tenir, il nous semble qu'il faut répondre : *un commandement de ce genre doit être présumé injonction, tant que rien ne le manifeste expressément comme un ordre*. La raison en est la suivante : Là où une injonction suffit à faire obtenir la fin cherchée (et c'est le cas ordinaire), l'Autorité est tenue de faire l'économie d'un ordre; cela, à la fois par respect pour le pouvoir dont elle dispose, qui est le pouvoir même de Dieu (15), — et par charité pour les âmes auxquelles, sans préjudice pour la fin poursuivie, une injonction épargne les fautes de fragilité dont un ordre pourrait leur être l'occasion.

Lyon. Auguste VALENSIN.

exprime un désir parce qu'il ne voudrait pas prendre la *responsabilité*, l'odieux d'une décision ; en ce cas, il déserte sa charge... et son ordre n'en est pas un : il veut commander sans commander. Contradictoire. (Autre chose est qu'il soit toujours prudent et charitable de « découvrir » son supérieur).

Maintenant si, du point de vue de l'obéissance, il n'est pas *plus parfait* d'obéir à un désir qui ne serait pas *désir de supérieur*, mais désir de l'homme qui est supérieur, cela *peut être* plus parfait d'un autre point de vue, par exemple du point de vue de l'abnégation, de l'édification, de l'humilité, etc...

(15) Par analogie avec le précepte : « Tu ne jureras pas en vain », on pourrait formuler le précepte : « Tu ne commanderas pas en vain ».

COMPTES RENDUS

The Cloud of Unknowing and other Treatises, by an English mystic of the fourteenth century, edited by Dom Justin Mc Cann, Monk of Ampleforth. — London, Burns Oates and Washbourne, Ltd, 1924, in-16, II-406 pp. *The Orchard Books, n° 4.*

Le Nuage de l'Inconnaissance et les Epîtres qui s'y rattachent, par un anonyme anglais du quatorzième siècle, traduits par Dom M. Noetinger, moine de Solesmes. — Tours, Mame, 1925, in-12, 425 pp.

L'édition anglaise et la traduction française du *Nuage de l'Inconnaissance* s'accordent à nous le présenter comme l'ouvrage d'un mystique anglais anonyme; seules, les notes marginales d'un manuscrit d'Oxford datant du début du seizième siècle, l'attribuent sans preuve à Walter Hilton. Le manuscrit de Cambridge, de la fin du quatorzième siècle, certaines allusions à Richard Rolle de Hampole qui se rencontrent dans le *Nuage*, font remonter la composition de l'ouvrage au milieu du quatorzième siècle et permettent de placer l'auteur entre Richard Rolle († 1349) et Walter Hilton († 1396).

Le genre de vie de l'auteur est également difficile à déterminer : le dernier éditeur du *Nuage*, Miss Evelyn Underhill, voyait dans le mystique anonyme un moine cloîtré adonné à la vie contemplative, mais non un chartreux; Dom Noetinger, à l'avis duquel Dom Mc Cann semble se ranger, conclut du c. 10 du *Nuage* que l'auteur, sans appartenir à un Ordre religieux, était prêtre; Mc Cann se le représente « comme un « maître » d'Oxford ou de Cambridge — de Cambridge, plutôt, — qui serait devenu recteur d'une paroisse rurale et aurait continué à y vivre la vie contemplative telle que ses ouvrages la décrivent » (Introd., p. XII). S'appuyant sur le manuscrit du commentaire latin écrit par Thomas de Verceil sur la *Theologia mystica* du Ps. Denys et dont l'anonyme anglais a dû se servir pour sa propre traduction du même ouvrage, il croit pouvoir conclure que, le manuscrit ayant appartenu au recteur de l'église de Burnham Deepdale, dans le comté de Norfolk, l'auteur du *Nuage* pourrait être originaire du même comté.

Du moins, dit D. Mc Cann, « le *Nuage* est l'œuvre d'un homme doué de grandes qualités de l'esprit et du cœur, qui possédait une remarquable puissance de vive expression » (p. XXI), et plus haut :

« Il est généralement admis que dans l'auteur de ces traités nous trouvons un écrivain spirituel de grande force et originalité, le maître d'un anglais singulièrement vigoureux et éloquent » (p. IX). On nous saura gré d'apporter ici le témoignage du P. Baker : « L'auteur manie son sujet élevé d'une manière très simple, sans affectation, en termes ordinaires et simples, mais qui suffisent pour exprimer sa pensée autant que la difficulté de la matière le lui permet. Nous pouvons bien concevoir qu'il fût doué de l'humilité, lui qui était parvenu à une telle expérience dans les choses de l'esprit; et il n'y a aucun doute qu'il a écrit principalement en partant de sa propre expérience : sinon, il n'aurait pas écrit ce qu'il a écrit ni comme il l'a écrit. » (*Commentaire sur le Nuage*, Introd.. c. 1).

Là s'arrêtent nos connaissances sur l'auteur.

Dom Mc Cann et Dom Noetinger présentent au public les mêmes traités : *Le Nuage de l'Inconnaissance, l'Epître sur la Discrétion, l'Epître sur la Prière, le Traité sur le Discernement des Esprits, l'Epître de la Direction intime;* D. Mc Cann leur a joint un court traité : *Comment l'âme humaine est faite à l'image et à la ressemblance de la Sainte Trinité*, la traduction de la *Theologia mystica* ou *Hid Divinity* et le *Commentaire* du P. Baker sur le *Nuage*; ces deux derniers sont publiés pour la première fois; l'*Epître de la Direction intime* n'avait elle-même été publiée qu'une fois. Pour l'édition du *Nuage*, D. Mc Cann a utilisé un manuscrit du quatorzième siècle, plusieurs du quinzième et du seizième, une version latine de la fin du quinzième et probablement d'origine cartusienne; il a cru devoir remanier le texte ici ou là en substituant les termes modernes aux mots tombés en désuétude et en simplifiant la syntaxe. De la traduction il faudrait redire ce que nous avons dit de celle de la *Scala Perfectionis* (RAM, 1924. p. 183 (1); les nombreuses citations que nous ferons soit du *Nuage*, soit de la *Direction intime* étant empruntées à la traduction de D. Noetinger, il sera facile au lecteur d'en apprécier la haute valeur : l'anglais « singulièrement vigoureux et éloquent » n'a rien perdu de sa force ni de sa saveur.

Il faut chercher la doctrine mystique de l'auteur dans deux de ces traités, *Le Nuage de l'Inconnaissance* et l'*Epître de la Direction intime*, celle-ci complétant le *Nuage* et n'étant peut-être qu'une réponse soit à des critiques, soit à une demande d'éclaircissements. L'anonyme s'adresse, dans le *Nuage*, à un jeune homme de vingt-quatre ans qui, d'abord religieux, a adopté, par désir d'une plus grande perfection, le genre de vie des solitaires; d'où le but très précis de l'auteur et les précautions dont il s'entoure vis-à-vis des autres lecteurs : « L'invitation

(1) Il a paru récemment une nouvelle édition de Walter Hilton. *L'Echelle de la Perfection* (Scala perfectionis). — Tours, Mame, 2 vol. in-12.

du *Nuage*, dit D. Mc Cann (Introd., p. XXI-XXII) est un appel à une vie de l'esprit très déterminée et très difficile ; c'est un appel qui peut, à vrai dire, s'adresser à tous, car nul ne peut être exclu de la vie la plus élevée qui soit au pouvoir de l'homme avec la grâce de Dieu ; mais, en même temps, c'est un appel qui, semble-t-il, ne peut être entendu et suivi que par le petit nombre, des âmes exceptionnellement douées du côté de la nature et de la grâce. L'auteur même a pleinement conscience de ce fait et prend la peine, dans son prologue et dans son livre, de donner et d'accentuer deux avertissements : le premier, qu'il écrit pour ceux, et ceux-là seulement, qui se sont donnés vraiment, après s'y être dûment préparés et avoir pris conseil, à « cette vie que l'on appelle contemplative » ; et le second, que son livre doit être lu intégralement et jugé dans son entier ». Il faut lire ces avis dans la langue savoureuse de l'anonyme en son Prologue, au c. 74 du *Nuage* et au c. 1er de la *Direction intime*, où l'auteur s'attriste que certaines personnes, « non des plus ignorantes, mais savantes et très instruites, jugent ses écrits si élevés et si durs à lire, si extraordinaires, si étranges, qu'à peine peuvent-ils être saisis par les gens les plus instruits ou les plus intelligents » (*Dir. int.*, c. 1). Mais il semble oublier ce qu'il disait lui-même : « Avant de laisser [cet écrit] de côté, prends la peine de le lire deux fois et même trois fois ; plus tu le liras, mieux cela vaudra et mieux tu pourras le comprendre ; peut-être même tel passage qui t'a paru très difficile à la première ou à la deuxième lecture, te semblera très clair bientôt après » (*Nuage*, c. 74). On ne peut s'étonner dès lors que le P. Baker, tout en louant la doctrine du *Nuage* et en en conseillant la lecture, insistât, dans l'Introduction générale à son commentaire du *Nuage*, sur les difficultés qu'elle présente et la préparation qu'elle exige.

L'auteur a dit nettement sa pensée sur les sources de ses traités : « Celui qui voudra lire les ouvrages de saint Denys y trouvera clairement affirmé tout ce que j'ai dit ou dirai encore depuis le commencement de ce traité jusqu'à la fin. Mais il ne me convient pas de le citer plus explicitement aujourd'hui, non plus qu'aucun autre docteur. Les hommes croient parfois pratiquer l'humilité en ne disant rien de leur propre chef et en appuyant toutes leurs paroles sur l'Ecriture et les textes des docteurs ; mais aujourd'hui cette habitude est devenue une recherche et une ostentation d'érudition. Cela te serait inutile, et c'est pourquoi je m'en abstiens » (*Nuage*, c. 70). Les éditeurs modernes n'ont point pensé ainsi et ils se sont mis à la recherche patiente des sources ; D. Noetinger en particulier a multiplié les références de la Sainte Ecriture, les rapprochements avec les Pères et les Docteurs de l'Eglise : saint Augustin, Cassien, le Pseudo-Denys, saint Grégoire le Grand, saint Bernard, saint Thomas et les auteurs spirituels : Hugues et Richard de Saint-Victor, Richard Rolle et Walter Hilton ; il reste que

l'auteur emprunte plus particulièrement sa doctrine à Richard de Saint-Victor et surtout au Pseudo-Denys l'Aréopagite.

Il est inutile de s'attarder sur saint Denys : D. Mc Cann et D. Noetinger ont rappelé sa doctrine dans la préface de leur édition ou de leur traduction ; l'idée fondamentale du Pseudo-Denys, qui sert de point de départ au mystique anglais, est la transcendance de Dieu : Dieu est incompréhensible pour l'intelligence, mais il est saisissable par la volonté et l'amour ; « l'œuvre » que l'anonyme présente au contemplatif est l'union à Dieu dans le nuage d'inconnaissance où la Divinité se cache à notre intelligence : « Il s'agit d'une forme élevée de prière, fait remarquer D. Noetinger et non des premiers degrés de l'oraison. L'auteur ne s'attarde pas aux exercices des débutants : il se plait sur les sommets... C'est à la perfection et à l'union transformante qu'il convie ses disciples. » (Préface, p. 19.) « Lève ton cœur vers Dieu dans un humble mouvement d'amour, ne te proposant que lui seul, sans considérer aucun de ses biens. Que toute pensée en dehors de lui te soit en aversion et que rien n'occupe ton intelligence ou ta volonté, sinon lui... La première fois que tu te livreras à cette œuvre, tu n'y trouveras qu'obscurité : ce sera comme un nuage d'inconnaissance, quelque chose dont tu ne sauras percevoir ce que c'est, sinon que tu constateras dans ta volonté une aspiration nue et pure vers Dieu. Quoi que tu fasses, cette obscurité et ce nuage seront entre toi et ton Dieu, et t'empêcheront de le voir clairement par la lumière de l'intelligence, ou de prendre contact avec lui dans la douceur et l'amour par l'affection. Dispose-toi donc « à rester dans cette obscurité aussi longtemps qu'il le faudra, soupirant sans cesse vers celui que tu aimes ; car si tu dois jamais goûter sa présence ou le voir selon qu'il est possible ici-bas, ce sera toujours dans cette obscurité et ce nuage » (*Nuage*, c. 3).

Avant toute autre chose, le contemplatif doit se mettre dans la nudité complète de l'esprit : « Il faudra placer au-dessous de toi un nuage d'oubli qui sera entre toi et toutes les créatures, comme le nuage de l'inconnaissance est au-dessus de toi, entre toi et ton Dieu » (*Nuage*, ch. 5). Dans ce nuage d'oubli il faut faire rentrer toutes les créatures : « Je n'excepte aucune des créatures, qu'elles soient corporelles ou spirituelles, ni aucune de leurs œuvres ou de leurs propriétés bonnes ou mauvaises » (*ibid.*) ; — le moi (*Nuage*, c. 43-44) et son passé (c. 31) ; — « et s'il peut être séant et respectueux de le dire dans cette œuvre, il sert de peu ou même il ne sert de rien de penser à la bonté et à l'excellence de Dieu, ou à Notre-Dame, ou aux Saints, ou aux Anges, voire même aux joies du Paradis ; je veux dire d'y penser en les considérant en particulier et comme si tu voulais par là nourrir et accroître ton intention. Je suis convaincu que cela te serait absolument inutile dans ce cas et pour cette œuvre. Sans doute, il est

excellent de penser à la bonté de Dieu, de l'aimer et de le louer à cause d'elle, mais il est bien meilleur de fixer sa pensée sur son être simple et nu et de l'aimer et de le louer pour lui-même » (*Nuage*, c. 6). L'auteur développe ce dernier point dans l'*Epître de la Direction intime* : « Sache-le bien, en effet : dans cette œuvre, tu ne dois pas plus considérer les qualités de l'être de Dieu que les tiennes propres. Il n'y a ni nom, ni sentiment, ni considération qui s'accorde plus et mieux avec l'Infinité qui est Dieu, que ce que l'on peut avoir, voir ou sentir dans l'aveugle et amoureuse considération de ce mot : il *est*. Les expressions : « mon bon Seigneur, mon beau Seigneur, doux, miséricordieux, juste, sage ou tout-puissant, tout intelligent » ; ou encore : « Intelligence, Sagesse, Puissance, Force, Amour, Charité » ; et tous les autres termes, quels qu'ils soient, que tu puisses dire de Dieu : tous sont cachés et renfermés dans ce petit mot : il *est*. Car avoir toutes ces perfections pour Dieu, n'est autre chose qu'être. Et si tu accumules cent mille expressions de tendresse comme celles-ci : « bon, beau », et toutes les autres ensemble, tu ne t'écartes pas de ce petit mot : il *est*; tu ne lui ajoutes rien quand tu les prononces toutes, tu ne lui enlèves rien si tu n'en dis aucune. Reste donc aveuglément dans la considération amoureuse de l'être de Dieu, comme dans celle de ton être propre, sans employer curieusement tes facultés à examiner les attributs de Dieu ou les qualités de ton être, mais, laissant de côté toute recherche intellectuelle, « honore Dieu au moyen de ta substance », offrant tout ce que tu es, tel que tu es, à celui qui est tel qu'il est, et qui, comme tel et sans plus, est non seulement son être propre, mais aussi la raison du tien. Cette offrande de toi-même rendra à Dieu un hommage très élevé et t'unira à lui » (c. 4). L'auteur anglais n'exclut pas l'union aux saints ; il suppose que les considérations sur la misère personnelle, la Personne et la Passion de N. S., les attributs divins sont intervenues dans la préparation du contemplatif (*Nuage*, c. 7 ; *Dir. int.*, c. 9) et que l'on reviendra à elles une fois « l'œuvre » accomplie ; elles ont leur place naturelle au degré inférieur de la vie contemplative qui « consiste en de bonnes méditations spirituelles », mais elles laissent l'homme à son propre niveau, elles ressortissent à l'imagination et à l'intelligence, non pas à l'amour : « Tant qu'il est dans la partie inférieure de la vie active, l'homme est en dehors et en dessous de lui-même. Dans la partie supérieure de la vie active et la partie inférieure de la vie contemplative, l'homme est en dedans de lui-même et au même niveau que lui-même. Mais dans la partie supérieure de la vie contemplative, l'homme est au-dessus de lui-même et au-dessous de son Dieu. Il est au-dessus de lui-même, car il cherche à parvenir par la grâce là où il ne peut arriver par nature, en d'autres termes, à s'unir à Dieu en esprit, dans l'unité de l'amour et la conformité de volonté ». (*Nuage*, c. 8).

Le contemplatif qui a réalisé ainsi la nudité de l'esprit peut entreprendre « l'œuvre » : la volonté a le champ libre devant elle et peut s'exercer à percer le nuage d'inconnaissance : « Que s'il te plaît d'envelopper et de resserrer cette application de ta volonté en un mot, afin de la retenir plus facilement, choisis un mot court et d'une seule syllabe ; il vaudra mieux que s'il en a deux, car plus il est court, mieux il convient à l'opération de l'esprit. Ce sera par exemple le mot *Dieu* ou le mot *aime*... Ce mot te servira de bouclier et de lance dans la paix comme dans la guerre. Avec lui tu battras le nuage et l'obscurité qui sont au-dessus de toi. Avec lui tu rabaisseras toutes les pensées sous le nuage de l'oubli ; et si l'une d'elles fait pression sur toi et te demande ce que tu poursuis, ne lui réponds que par ce seul mot. Si elle t'offre d'user de son érudition pour t'expliquer ce mot et les propriétés qu'il possède, réponds que tu veux le garder entier sans le briser ni le développer » (*Nuage*, c. 7). L'anonyme avait déjà dit : « Monte plus haut avec vaillance et entrain, dans un pieux et doux mouvement d'amour, et efforce-toi de percer l'obscurité qui est au-dessus de toi. Frappe sur cet épais nuage de l'inconnaissance avec le dard acéré d'un amour ardent, et ne te détourne pas pour chose qui survienne » (c. 6).

Telle est l'œuvre du contemplatif ; c'est l'œuvre de tous les instants : « Elle ne demande pas un long temps pour être réalisée, ainsi que le supposent certaines personnes. Elle n'est ni plus longue ni plus courte qu'un atome, et celui-ci est la plus petite division du temps (1)... L'atome est si court qu'à raison de sa brièveté il est indi-

(1) Il y a là un point intéressant à noter une fois de plus et que la RAM a déjà signalé (Cf. 1921 : L DE GRANDMAISON : *Un ascète irlandais, le Père William Doyle*, pp. 132-137 ; 1922, pp. 161-162 ; 1923, pp. 28-29 et note 13). Voici ce que RABAN MAUR dit de l'atome : « Est ergo atomus trecentesima et septuagesima sexta pars unius ostenti. — Ostentum quid est ? Sexagesima pars unius horae, atomos in se continens CCCLXXVI... Recipit autem dies naturalis viginti quatuor horas .., ostenta ICCCCXL, atomos DXLI et CCCCXL. » (P. L., CVII, 677). Il peut donc y avoir dans un jour de 24 h. 541440 actes ou désirs par lesquels la volonté frappe le nuage de l'inconnaissance. « Cette brièveté, dit D. Noetinger, fait comprendre la pensée de l'auteur et montre qu'il ne parle pas de ce qu'on appelle aujourd'hui des *oraisons jaculatoires*, si l'on entend par cette expression une prière vocale. Aucune prière vocale ne peut être proférée en un sixième de seconde Il s'agit d'aspirations intérieures, désirs ou mouvements d'amour qui peuvent ne pas s'exprimer au dehors, de « généreux et continuels éléments vers l'unité » (p. 73, note 1). Le cardinal BONA, dans la *Via Compendii ad Deum*, c. 6, rappelle la pratique des ascètes : Siméon le Stylite accomplissait chaque jour d'innombrables actes d'adoration : Théodoret, à lui seul, en a compté douze cent quarante-quatre et la fatigue l'a empêché de compter plus longtemps.

visible et presque incompréhensible... Il n'est ni plus long ni plus court, mais de la durée exacte de chacun des mouvements de ta volonté, c'est-à-dire de la principale de tes facultés opératives. Autant il peut y avoir et il y a dans une heure d'actes et de désirs dans ta volonté, pas un de plus pas un de moins, autant il y a d'atomes dans cette heure » (c. 4). — Œuvre de volonté et d'amour, et non pas d'intelligence; pour justifier l'auteur sur ce point, D. Mac Cann consacre plusieurs pages de son Introduction (pp. XXVII et 399) à rappeler la doctrine du Pseudo-Denys, de Thomas de Verceil, son commentateur, de saint Bonaventure et de saint Thomas. D. Noetinger en une note plus brève, explique la pensée de l'anonyme : « Si l'on réunit [les] textes, il est facile de constater deux choses ; d'abord aucun d'eux n'exclut l'intelligence de la contemplation. Au contraire, c'est l'intelligence, soutenue, il est vrai, par l'amour qui dirige vers Dieu ce regard aveugle en quoi consiste la contemplation... Puis il ne s'agit que de la vie présente, et non du Ciel, où l'intelligence jouira de sa primauté. Par là l'auteur se trouve d'accord avec saint Thomas, qui affirme la supériorité de l'intelligence, mais admet qu'ici-bas l'amour vaut mieux (*Summ. Theol.*, 1ª, q. 82., a. 3, 2ª 2ªᵉ, q. 27, a. 4). » (p. 75, note 1). Quelle va donc être la part de l'intelligence dans « l'œuvre » ? Rappelons-nous que le contemplatif doit considérer l'être simple et nu de Dieu ; le meilleur moyen d'y arriver est, pour lui, de partir de la considération de son être propre, et c'est là le tribut que l'intelligence peut apporter : « Abaisse-toi donc dans la partie la plus basse de ton intelligence (que certains, expérience faite, tiennent pour la pointe la plus élevée) ; et, de la manière la plus simple (que d'aucuns regardent comme la plus sage), considère, non pas ce que tu es, mais seulement que tu es. Penser à ce que tu es, avec tout ce qui est propre à ta nature, suppose beaucoup de science et d'intelligence, exige les recherches approfondies de tes facultés. Ce travail a été fait par toi, je suppose, bien des fois déjà avec le secours de la grâce, si bien que tu sais aujourd'hui ce que tu es, du moins partiellement et autant

Sainte Claire de Monte Falco faisait mille génuflexions par jour et autant d'oraisons jaculatoires. Lancicius rapporte que le P. Cenutus S. J. produisait des actes d'amour ou d'actions de grâces dont le nombre s'éleva jusqu'à vingt-quatre mille en un jour et renouvelait ses vœux trois mille fois par jour. Tout près de nous, le P. W. Doyle (cf. RAM, 1921, p. 133), au bout de huit ans d'efforts et d'une progression constante, fait le vœu de produire cent mille aspirations quotidiennes. Et voici que l'auteur du *Nuage de l'Inconnaissance* ouvre devant nous des perspectives plus extraordiuaires encore, d'autant qu'à aucun moment il ne s'explique de telle manière que l'on puisse faire intervenir la « pratique des Conventions ». L'explication est encore à trouver, croyons-nous.

qu'il t'est profitable pour le moment. Pour penser que tu es, il te suffit de ton ignorance et de ta simplicité, sans grande science, ni naturelle ni acquise. » (*Dir. int.*, c. 1).

Le résultat de « l'œuvre » est l'union à Dieu : « Dans cette nudité, par la touche de la grâce, tu seras secrètement nourri de lui seul tel qu'il est, mais ce sera dans l'obscurité et d'une manière partielle seulement, comme il est possible de l'être ici-bas, si bien que ton désir ne cessera de s'exercer et de s'aviver » (*Dir. int.*, c. 1). L'auteur a exposé plus longuement ce résultat dans le *Nuage* : « Lorsque [ta mémoire] ne se porte sur aucun être matériel ou spirituel, mais sur la seule substance de Dieu, tel qu'il est et tel qu'on peut le trouver en pratiquant l'œuvre dont parle ce livre, tu es au-dessus de toi, mais au-dessous de Dieu. Tu es au-dessus de toi-même, car tu es parvenu par grâce là où tu ne pouvais atteindre par nature. Tu es uni à Dieu en esprit, par l'amour et la conformité de volonté. Mais tu restes au-dessous de Dieu. Il est vrai que, d'une certaine manière, on peut dire qu'à ce moment Dieu et toi n'êtes plus deux, mais un en esprit ; et celui qui fait l'expérience de l'unité à laquelle conduit la perfection de notre œuvre peut, au témoignage même de l'Ecriture. être vraiment traité de dieu. Pourtant tu restes au-dessous de Dieu. Dieu en effet est Dieu par nature et de toute éternité. Mais toi qui hier encore étais néant et à qui la puissance et l'amour de Dieu ont donné d'être, tu t'es volontairement rendu pire que le néant par le péché ; et aujourd'hui c'est sa seule miséricorde, et non ton mérite, qui fait de toi un dieu par la grâce et t'unit à lui sans séparation, sur terre déjà, mais plus tard sans fin dans le bonheur du ciel. Tout en étant un avec lui par la grâce, tu restes donc bien au-dessous de lui par nature » (c. 68). Il faut lire surtout le c. 26 ; l'auteur a parlé de la difficulté de la contemplation : quand la dévotion viendra, « alors ce qui te faisait beaucoup souffrir te deviendra facile et te donnera le repos. Tu y trouveras peu et même point de peine, car parfois Dieu fera tout par lui-même. Il ne le fera, il est vrai, ni toujours ni longtemps, mais quand il lui plaira et comme il lui plaira ; et combien tu seras joyeux de le laisser agir seul. Parfois alors t'enverra-t-il un rayon de lumière spirituelle pour percer le nuage de l'inconnaissance qui te sépare de lui, et te montrera-t-il quelqu'un de ses secrets dont l'homme ne peut ni ne doit parler. Alors ton affection s'embrasera du feu de son amour bien plus que je ne peux le dire ou que je ne le veux en ce moment. Car c'est là l'opération de Dieu, et ma langue balbutiante et charnelle ne peut prendre sur elle d'en parler. A le dire en un mot, oserais-je le faire, je ne le pourrais pas. » [Cf. c. 68].

En résumé, dit l'anonyme anglais, « l'œuvre » n'est essentiellement qu'un acte d'adhésion pure et nue de l'âme à Dieu pour lui-même » (c. 24) L'analyse de ce que D. Noetinger appelle la première

partie du *Nuage* (c. 1-25) et de l'*Epître de la Direction intime* a montré suffisamment, croyons-nous, ce en quoi elle consiste. Un exposé très bref des principaux points touchés dans la deuxième et la troisième partie suffira maintenant.

La deuxième partie (c. 26-44) traite des conditions de la contemplation. La grande difficulté à laquelle le contemplatif se heurte est la peine qu'il éprouve « à fouler aux pieds le souvenir de toutes les créatures et à les maintenir sous le nuage de l'oubli. C'est là qu'est toute la peine, car c'est là le travail de l'homme aidé par la grâce » (c. 26). L'anonyme dira plus tard : « Applique-toi de plus en plus et sans relâche à rester dans ce sentiment nu de toi-même, offrant avec une perfection toujours croissante ton être à Dieu, comme la plus pure des oblations. Mais si tu veux éviter toute erreur, veille bien à ce que ce sentiment soit nu. Et s'il est tel, ce sera au début une grande souffrance de t'y maintenir, parce que, je te le redis encore, tes facultés n'y trouveront aucun aliment. Mais cela n'importe, et je ne l'en aime que mieux. Laisse donc tes facultés jeûner, faute de trouver leur satisfaction naturelle dans la connaissance » (*Nuage*, c. 13).

Qui peut se livrer à la contemplation? Tous ceux qui ont abandonné le monde dans une volonté sincère et qui de plus mènent la vie contemplative. Ceux-ci doivent s'exercer dans cette grâce et à cette œuvre, quels qu'ils soient, qu'ils aient vécu ou non dans l'habitude du péché » (*Nuage*, c. 27). Mais, puisque cette œuvre est un don purement gratuit de Dieu (*Nuage*, c. 74; *Dir. int.*, c. 10), encore faut-il voir si l'on y est appelé : l'anonyme revient à plusieurs reprises sur ce point (Cf. *Dir. int.*, c. 10-12; *Nuage*, c. 75) : notons avec D. N. (*Dir. int.*, c. 11, p. 393, note) qu'il s'agit non d'une oraison particulière, mais de l'exercice de la contemplation en général : supposé que l'on ait purifié sa conscience, abandonné le monde et que l'on mène la vie contemplative, le signe de l'appel divin sera le désir croissant et persistant de se livrer à l'œuvre, accompagné du mouvement de complaisance que le contemplatif éprouve à lire ou à entendre parler de l'œuvre (*Dir. int.*, c. 11) : « Surtout il lui faut attendre d'être appelé par l'inspiration intérieure de l'Esprit de Dieu. Cette inspiration lui attestera, plus vite et plus sûrement que tout autre signe, s'il est appelé et attiré à l'intérieur pour une œuvre plus particulière de grâce. Voici comment on peut constater cette touche de la grâce. Elle existe si l'on sent continuellement, dans ses exercices, comme un désir délicat et toujours croissant de s'approcher de plus en plus de Dieu, autant qu'il est possible de le faire en cette vie, au moyen d'un sentiment spirituel; et si l'on éprouve le même sentiment lorsqu'on entend parler de ce désir ou qu'on le trouve mentionné dans les livres. Quant à ceux qui ne se sentent pas ainsi mûs dans leurs lectures, et surtout dans leurs exercices journaliers, par ce désir toujours croissant de s'appro-

cher de Dieu, ils feront bien de demeurer à la porte : ils sont appelés au salut, non encore à la perfection » (*Nuage*, c. 10). En face de ce désir qui vient de Dieu, « laisse ce quelque chose que tu ne comprends pas s'emparer de toi et te conduire où il lui plaît ; qu'il agisse et que tu restes passif ; contente-toi de le regarder, et laisse-le faire. Ne t'en mêle pas comme si tu voulais lui aider, de crainte de tout brouiller. Ne sois que le bois, et qu'il soit le charpentier ; sois la maison, et lui, l'ouvrier qui y demeure. Sois aveugle à ce moment, et retranche tout désir de comprendre, car il te retarderait plus qu'il ne t'aiderait. Qu'il te suffise de te sentir poussé avec une complaisance intérieure par quelque chose dont tu ne sais rien, sinon qu'alors tu n'as la pensée particulière d'aucune chose au-dessous de Dieu et que ton âme tend vers Dieu dans une nudité parfaite » (*Nuage*, c. 34).

Cependant les contemplatifs ont à leur disposition trois moyens : la lecture, la méditation, la prière ; du premier, il n'y a rien à dire ; voici comment l'auteur présente les deux derniers : « Leurs méditations sont comme des vues soudaines et des sentiments aveugles de leur propre misère ou de la bonté de Dieu, sans qu'ils aient besoin de lire d'abord ou d'entendre quoi que ce soit, ni de considérer en particulier aucun objet autre que Dieu. Mais ces vues soudaines et ces sentiments aveugles, Dieu en instruit, plutôt que les hommes. Pour ce qui te concerne, je ne vois pas d'inconvénient à ce que tu n'aies plus aujourd'hui d'autres méditations sur ta misère ou sur la bonté de Dieu... sinon celles que tu peux tirer de ce mot *péché*, ou de ce mot *Dieu*, ou de tout autre mot, à ta convenance. Mais il ne faut ni diviser ni analyser curieusement ces mots en considérant leurs propriétés, comme si tu voulais accroître par là ta dévotion... Prends au contraire ces mots comme un tout. Dans celui de péché, vois un bloc pesant, tu ne sais quoi, quelque chose qui ne diffère pas de toi-même » (*Nuage*, c. 36).

Soudaine aussi et sans procédé, la prière des contemplatifs : « Si alors ils se servent de paroles, ce qui est rare, ils y emploient fort peu de mots, et moins ils en usent, mieux ils s'en trouvent. Oui, et un mot d'une syllabe est préférable à un mot de deux ou plus, pour cette œuvre qui est celle de l'esprit ; car c'est dans la fine et suprême pointe de l'esprit que devrait toujours se maintenir celui qui veut s'y livrer parfaitement » (*Nuage*, c. 37). « Quel sera ce mot ? A coup sûr celui qui convient le mieux au caractère de la prière dont il s'agit... Si donc nous voulons diriger notre prière pour être délivré de tout mal, il est inutile de dire, ou de penser, ou d'avoir dans l'esprit d'autres mots que ce petit mot de « faute ». Si au contraire notre prière tend à obtenir tout bien, ne proférons, soit de bouche, soit par la pensée et le désir, aucun autre mot sinon celui de « Dieu ». Et pourquoi ? Parce qu'en Dieu est tout bien, soit dans son être, soit dans sa cause »

Nuage, c. 39). Il n'est pas difficile de voir par ces quelques extraits comment la méditation et la prière du contemplatif qui jaillissent du cœur soudainement et sans apprêt, et qui, au besoin, se ramassent en un mot d'une concision expressive, s'harmonisent avec « l'œuvre » propre du contemplatif et y préparent celui-ci pour le moment où Dieu daignera l'y appeler.

L'auteur consacre la troisième partie (c. 45-75) à mettre en garde le contemplatif contre les illusions : erreur du débutant qui voit dans « l'œuvre » un « exercice artificiel et plus musculaire que spirituel » (c. 45-46), qui interprète dans un sens matériel les directions reçues ou lues (c. 51-62) : « Il a été question de s'employer à des exercices spirituels, et en particulier de *rentrer au-dedans de soi-même* ou de *se dépasser soi-même* : tout aussitôt son aveuglement, s'ajoutant à la grossièreté et à l'inquiétude de son intelligence naturelle, lui fait comprendre ces expressions de travers; et parce qu'il constate en soi un désir naturel des choses mystiques, il s'imagine être, par la grâce, appelé à cette œuvre... C'est la voie la plus courte pour produire la mort du corps et celle de l'âme » (*Nuage*, c. 51). L'auteur relève aussi l'illusion des personnes spirituelles qui « reprennent de leurs défauts tous ceux qu'elles rencontrent comme si elles avaient charge de leurs âmes; ... elles croiraient manquer à Dieu si elles agissaient autrement. Elles se disent pressées par le feu de la charité et l'amour de Dieu. Mais elles mentent en vérité, car c'est le feu de l'enfer qui fait rage dans leur cerveau et leur imagination » (c. 55). Enfin l'anonyme s'arrête dans le *Nuage* (c. 48-50) et l'*Epître de la Direction intime* (c.12) aux consolations sensibles et aux désolations. Certaines consolations « jaillissent de l'abondance de la joie spirituelle et de la vraie dévotion »; mais d'autres viennent du dehors : elles sont sujettes à caution. D'ailleurs ces consolations, même vraies, ne constituent pas la perfection : mieux vaut assurer la bonne volonté. « Quant aux douceurs et aux consolations spirituelles, pour saintes et agréables que tu les supposes, je dirais volontiers, s'il était respectueux et bienséant de le dire, que nous devrions avoir pour elles une sorte d'indifférence » (*Nuage*, c. 50). Si Dieu s'approche ou s'éloigne ainsi de l'âme, « il n'agit en tout cela que pour te rendre spirituellement aussi souple à sa volonté qu'un gant de peau [*litt.*, un gant de Rouen] à la main... Ainsi par la patience que tu gardes dans l'absence de ces consolations, signes de la grâce, et par cette nourriture vivante et pleine d'amour que leur retour procure à ton âme, dans un cas comme dans l'autre, Dieu te rendra joyeusement souple et soumis à sa volonté dans une parfaite union spirituelle (union qui est le sommet de la charité) ; si bien que tu seras aussi joyeux et content de perdre ces douceurs à son gré, que de les posséder et d'en jouir pendant toute ta vie. A ce moment ton amour est à la fois chaste et parfait. A ce moment tu vois

Dieu et ton amour réunis ; et dans la pureté de cette union spirituelle avec son amour, par la fine pointe de ton esprit, tu prends conscience de lui ; mais c'est dans l'obscurité, ainsi qu'il est possible de le trouver ici-bas, lorsqu'on est dépouillé de soi-même et revêtu de lui seul, et que l'on a rejeté toutes les impressions sensibles, quelques douces ou saintes qu'elles puissent être ; il est perçu alors dans la pureté de l'esprit avec vérité et perfection, en lui-même et tel qu'il est, bien loin de toute représentation imaginaire ou de toute idée naturelle » (*Dir. int.*, c. 12).

Au moment de terminer le *Nuage d'Inconnaissance*, « il me semble impossible, dit l'anonyme anglais, qu'une personne douée d'aptitudes pour cette œuvre, puisse lire ou entendre ce qui est ici, sans éprouver à ce moment combien cette œuvre lui convient. Si cela est, et si ce livre te fait du bien, du fond du cœur remercie Dieu et prie pour moi » (c. 74). Ce sera le mérite de l'éditeur et du traducteur modernes d'avoir, en ramenant l'attention sur l'école mystique anglaise, permis au vieil auteur de procurer toujours aux âmes qui cherchent Dieu « la paix véritable, une sainte direction, avec la consolation spirituelle en lui-même et l'abondance de la grâce » (*Nuage*, c. 75).

Pierre Dubourg.

S. Francisco de Borja. — *Meditaciones sobre los Evangelios de las fiestas de los santos.* — Obra... inedita publicada por el P. J. M. March S. J. — Barcelona, Casulleras, 1925, 8°, XVIII, 190 p., 3 pes.

En 1912 le P. F. Cervos éditait à Madrid sous le titre *El Evangelio meditado* les Méditations composées par S. François de Borgia sur les évangiles des dimanches de l'année. Ces méditations avaient déjà été publiées en une traduction latine fort imparfaite dans les *Opera omnia* du saint, imprimées à Bruxelles en 1675. Le texte original espagnol était encore inédit, conservé aux archives de la Compagnie de Jésus dans un manuscrit écrit par un scribe, mais revu, corrigé et complété de la main même de l'auteur. Le volume du P. Cervos contenait les méditations pour tous les évangiles du cycle liturgique *de tempore* et en outre quelques-unes pour les fêtes des saints du début de l'année. Dans le préambule qui précède les méditations (Cervos, p. 10) le saint annonçait des méditations sur les saints, en particulier sur les Evangiles du commun des saints et le P. Cervos notait que ces méditations n'existaient pas dans le manuscrit. Le P. March a eu la bonne fortune de les retrouver dans le manuscrit 15-4-24 de la Bibliothèque Universitaire de Barcelone ; ce sont elles qu'il édite dans le présent volume, complétant ainsi la série annoncée.

Ces méditations de saint François de Borgia sont fort intéressantes, et à des titres multiples. D'abord comme œuvre d'un saint, et d'un saint qui fut un grand contemplatif. Dans sa pensée, elles étaient destinées à aider les religieux de la Compagnie pour la pratique de leur oraison quotidienne : à ce travail il attachait une grande importance, comme le montrent les textes de son journal spirituel réunis par le P. March. Il y travaillait en 1564 ; en 1567 et 1568, déjà général, il se préoccupe de les achever et de les soumettre aux Pères réunis à Rome pour la Congrégation des Procureurs. C'est donc un travail longuement mûri que nous avons là, tout incomplet qu'il soit encore : car il semble bien que le saint soit mort (1572) avant de l'avoir mené au point qu'il désirait. Plusieurs méditations du volume sur les saints sont incomplètes ou réduites à une brève indication ; en outre, si nous comparons les quelques méditations (S. André, sainte Barbe, S. Ambroise, S. Nicolas, Immaculée-Conception) qui figurent dans les deux manuscrits, nous y trouvons des variantes considérables, qui donnent l'impression d'un texte non encore définitivement arrêté. Le fait que dans chacun des deux manuscrits nous trouvons des parties transcrites par un scribe et d'autres ajoutées ou modifiées de la main de l'auteur confirme cette impression. Le saint est donc mort avant d'avoir pu donner à ses religieux ce livre de méditations qu'il préparait depuis des années. Son ébauche, déjà très poussée du reste, n'en reste pas moins infiniment précieuse, car son âme y passe tout entière, surtout dans les colloques qu'il esquisse à la fin de chaque méditation.

En outre, ces méditations constituent à un double point de vue un document très important sur l'histoire de la méditation. Nous trouvons, en effet, au début du XVIe siècle, des recueils déjà nombreux, de méditations : il y a les séries de méditations sur la vie du Christ, dont les méditations pseudo-Bonaventuriennes sont le type le plus célèbre ; il y a les recueils qui se préoccupent de proposer une matière déterminée d'avance pour chaque jour, particulièrement pour chaque jour de la semaine, ainsi le célèbre *Exercitatorium* de Cisneros, s'inspirant des nombreux septenaires composés par les propagateurs de la *Devotio moderna*. Dans son *Mémorial* et dans son *Livre de l'oraison*, Louis de Grenade réunira les deux types ; à sa suite, S. Pierre d'Alcantara donnera une série hebdomadaire de sujets d'oraisons. Plus tard, par exemple chez le P. Alexis Segala de Salo, Capucin, au début du XVIIe siècle (*Opera*, ed. Venise, 1643) nous trouvons une *Corona celeste* de méditations sur la vie du Sauveur distribuée pour chaque jour de l'année, suivant les quantièmes de chaque mois. Les méditations de S. François de Borgia, comme celles d'un autre disciple de S. Ignace, Jérôme Nadal (*Adnotationes et Meditationes in Evangelia*, Anvers, 1594) répondent à une autre préoccupation et

constituent un type particulier dont je ne connais pas d'exemple avant eux : ils distribuent les méditations selon le cadre de l'année liturgique et en prennent le sujet dans les textes proposés par la liturgie. Il y a là une préoccupation, nouvelle chez les promoteurs de l'oraison méthodique, d'unir intimement cette oraison à la prière liturgique ; préoccupation qui est encore plus sensible chez Borgia que chez Nadal. Non seulement, en effet, Borgia prend comme matière les péricopes liturgiques de l'Evangile, mais régulièrement, le dernier prélude, selon la méthode de S. Ignace, la demande du fruit qu'on désire retirer de la méditation, est constitué par l'oraison liturgique du jour pour lequel est proposée la méditation (1). Enfin, dans les conseils que donne le Prologue pour qu'on puisse trouver dans le recueil une méditation adaptée à chaque jour de l'année (Cervos, p. 9 ss.), on trouve des traces de l'usage ancien des cycles hebdomadaires sur la vie du Christ ou sur sa passion rapportée aux sept heures canoniales ; mais aussi d'autres remarques trahissent le souci d'adapter l'oraison à la liturgie de chaque jour, par exemple n. 4 : le dimanche et les jours de férie on méditera sur l'évangile du dimanche ; les jours de fêtes de saint, ce sera la méditation sur l'évangile de ce saint, propre ou prise dans celles qui sont proposées sur les divers communs. Ce prologue est remarquable par la variété et la souplesse des combinaisons qu'il propose pour le choix d'un sujet quotidien d'oraisons ; à ce titre il est bien l'écho des conseils, répétés sans cesse par saint Ignace dans les *Exercices*, sur la nécessité de les adapter aux besoins spéciaux des âmes et à l'action particulière de la grâce en elles.

A un autre point de vue, ces méditations méritent de retenir notre attention. Dans les *Exercices*, S. Ignace avait proposé des méthodes d'oraison et un cycle de sujets adaptés avec le plus grand soin au but précis de ces Exercices, mettre l'âme en état de faire son *Election*, d'ordonner sa vie ou de la réformer, en dehors de toute inclination déréglée. Parmi les méthodes et les conseils ainsi proposés, un grand nombre d'éléments valent non seulement pour ce but particulier, mais pour toute vie d'oraison, comme l'a très bien montré le P. A. Brou. Mais il n'en est pas moins vrai que autre est l'oraison du temps des Exercices, autre est l'oraison quotidienne : but particulier, conditions... ne sont pas exactement les mêmes. Dès lors, pour utiliser les leçons d'oraison des *Exercices* dans la méditation quotidienne, il y a lieu à une certaine adaptation des méthodes, et

(1) Dans une recension de la *Civiltà Cattolica* (1926, t. I, p. 245), le P. Celi fait remarquer que le texte de ces oraisons est emprunté au Bréviaire de Quiñones de 1536, sauf quelques variantes qui peuvent n'être que des inexactitudes de transcription.

surtout le cycle constitué pour les trente jours de travail intérieur intense et spécialisé des *Exercices*, ne peut être transporté tel quel dans la vie courante sans être lui aussi adapté. S. François de Borgia, sous le généralat duquel la législation relative à l'oraison quotidienne des Jésuites prit sa forme définitive, a voulu certainement dans son recueil de Méditations faire ce travail d'adaptation. Tout en restant parfaitement fidèle aux méthodes ignaciennes, il se proposait de donner à ces religieux un livre qui fut pour leur oraison quotidienne, le guide que le livre des *Exercices* était pour les retraites à faire ou à donner.

Une telle préoccupation du reste cadre parfaitement avec la recommandation faite par la première Congrégation générale (Décret 107) de préparer divers *Directoires*, entre autres pour l'oraison, et avec les renseignements donnés par le document publié dans l'édition critique des *Exercices* (Madrid, 1919, p. 753) : nous y voyons nommer par Borgia trois pères (Rodrigues, Miron, Emmanuel Sa) chargés de préparer ce directoire pour l'oraison. Le recueil de méditations du saint général était autre chose que ce directoire, mais il répondait au même souci, tout comme le directoire sur la manière de réciter le chapelet, demandé lui aussi par la première congrégation et dont la même note confiait la préparation à trois autres Pères. Plus tard les recueils de méditations se multiplieront (celui de L. de la Puente paraîtra en 1605) ; mais chez beaucoup le souci de guider dans le choix du sujet quotidien d'oraison sera moins marqué que chez Borgia, ou au contraire ce choix sera fixé plus rigidement, sans qu'on y sente la même souplesse et le même soin de faciliter les adaptations individuelles aux attraits divers de la grâce; et surtout nous n'aurons plus comme ici l'avantage de trouver un écho direct de la pensée de S. Ignace et transmis par un disciple tel que Borgia.

Aussi serait-il souhaitable que nous ayons de ce texte important une édition critique réunissant les deux parties : le P. March dont l'édition actuelle est excellente, est mieux qualifié que personne pour la préparer, et une œuvre à laquelle le saint attachait manifestement une si grande importance mérite bien les soins d'une telle édition.

Rome. Joseph de Guibert, S. J.

CHRONIQUE

Mystique : Contemplation acquise.

Les controverses au sujet de la *contemplation acquise* ne semblent pas près de finir; d'autant moins que, il faut bien le dire, la netteté avec laquelle est posée la question, le souci de comprendre d'abord bien, dans leur vrai sens, les opinions que l'on discute, ne sont pas toujours dans ces controverses en rapport avec l'ardeur qu'on y apporte; d'autant moins aussi que des procès de tendances ou des arguments de responsabilités historiques sont venus trop souvent passionner le débat, sans grande utilité pour le fond des choses.

Le P. Jérôme de la Mère de Dieu, C. D., après avoir exposé dans la Vie spirituelle (janvier-février 1926, t. 14, p. 423 ss., 566 ss.) la doctrine du vénérable Jean de Saint-Samson sur l'*Oraison*, *Contemplation*, *Aspiration*, conclut (p. 574 ss.) par quelques pages qui méritent de retenir l'attention. Il cherche à y concilier les deux opinions sur la *contemplation acquise* telles qu'elles se manifestent parmi les enfants du Carmel : reconnaissant fort sagement ce que chacune des deux a de bien fondé, il propose comme remède de supprimer les deux qualificatifs d'*acquise* et d'*infuse* et d'appeler l'oraison sur laquelle on discute « *contemplation* tout court ». Il ajoute : « Ce ne sont pas nos grands auteurs mystiques des XVIIe et XVIIIe siècles qui nous en voudront pour être revenus à la terminologie toute simple de notre Père S. Jean de la Croix et de notre Mère sainte Thérèse... L'abandon du terme de contemplation acquise ne constituera pas un recul dans la science mystique, comme on l'a insinué parfois, puisque l'expérience a prouvé à quelles confusions regrettables pouvait amener cette innovation. ... Au lieu d'attarder les âmes dans les interminables discussions sur les caractères de la contemplation infuse ou acquise... de provoquer des retours inutiles sur la manière dont le Seigneur se conduit, ne ferions-nous pas œuvre bien plus profitable en aidant ces âmes à sortir d'elles-mêmes? » (p. 583).

Ces dernières lignes seront approuvées sans réserve par quiconque a l'expérience des âmes, et surtout des âmes contemplatives : il est profondément regrettable que, sous prétexte de réagir contre des ten-

dances estimées préjudiciables, on ait porté ces discussions, sur les plus délicates questions de mystique, devant le grand public des âmes pieuses, incapables, faute de préparation théologique suffisante, de saisir la valeur des arguments et même le sens exact des doctrines ; on a cru bien faire de les mettre en défiance contre ce qu'on jugeait des déviations de la doctrine traditionnelle, et on n'a réussi qu'à brouiller les idées et causer un malaise dangereux en des âmes excellentes, qui ne savent plus à qui croire. Que les théologiens, dans leurs revues spéciales et techniques comme celle-ci, dans leurs ouvrages spéciaux, discutent entre eux ces questions, rien de mieux, et c'est là qu'elles auront chance d'avancer vers une solution définitive : mais qu'on transporte ces discussions dans les revues et les ouvrages destinés à l'édification et à la formation spirituelle des âmes pieuses, c'est une souveraine imprudence : tout le monde croit pouvoir discuter ces questions, comme tout le monde croit pouvoir faire de la politique et de la diplomatie : en réalité la théologie mystique de place publique ne vaut pas mieux que la diplomatie de place publique.

J'avoue ne pas voir sans inquiétude ni regret un referendum comme celui institué par le R. P. Arintero au chapitre XI, § 1 (p. 385 ss.) de son récent livre sur la *Verdadera mistica tradicional* (Salamanca, Fides, 1926, 8°, 510 p.) : à ces lettres de carmélites françaises et espagnoles, confirmant la doctrine du R. P., on pourrait en opposer d'autres en sens contraire qui ne trancheraient pas davantage le fond de la question ; mais quel bien ces discussions peuvent-elles faire à des âmes de religieuses cloîtrées ? Quelle erreur de croire que cela pourra servir à augmenter leur générosité ! Qu'on leur parle de se donner à Dieu, de chercher dans l'humble et héroïque fidélité aux moindres mouvements de la grâce une union toujours plus grande avec Dieu, qu'on les aide à sortir d'elles-mêmes, à s'oublier... et qu'on laisse Dieu faire le reste dans le secret de leurs âmes, sans essayer de transformer leur vie intérieure en un champ d'observations et de discussions entre elles et avec directeurs et prédicateurs. Qu'on s'abstienne donc avec elles de ces distinctions entre contemplation acquise et infuse, rien de mieux.

Qu'on s'en abstienne aussi entre théologiens, c'est une autre question : autre est le vocabulaire des livres de piété et des sermons, autre celui des traités de théologie. Et ici je reste convaincu, à l'encontre du P. Jérôme, qu'il y aurait grand dommage à vouloir revenir au vocabulaire moins précis du moyen âge ou du XVI[e] siècle. Au contraire, c'est dans le sens de la précision du vocabulaire, d'un emploi technique et précis de mots spéciaux, qu'il faut avant tout faire porter les efforts.

Pas d'exemple où une telle nécessité se montre plus sensible que cette même question de la *contemplation infuse* et *acquise*. Pour cha-

cun de ces trois mots de *contemplation*, d'*infus* et d'*acquis*, les acceptions varient continuellement au cours de la même discussion.

Contemplation ? Ce mot devrait, pour parler avec précision, signifier toujours et uniquement « une oraison mentale non discursive, sans multiplicité, où domine nettement l'acte contemplatif, le simple regard admiratif et affectueux », comme le montrait le P. Gabriel de S. M.-Madeleine dans un excellent article de la *Vie spirituelle* (1923, p. [277]-[303]) et comme je le notais moi-même ici (RAM, 1922, p. 165-172) : pratiquement cependant on le rencontre employé à chaque instant pour désigner tout goût spirituel, tout état de docilité habituelle à la grâce, etc.; ou bien au contraire on le réserve à toute oraison caractérisée par une expérience sentie de l'action de Dieu...

De même pour *infus* et *acquis :* si l'on veut appeler *infuse* toute contemplation, toute prière dès que « à sa base il y a un don infus, une lumière infuse, un amour infus », bien que en elle tout ne soit plus infus, quelle est la prière qui ne méritera pas cette qualification ? A la base de la récitation d'un *Ave Maria*, il y a le don infus de la grâce et des vertus, la lumière infuse de la foi, l'amour infus de la charité. Il faut donc ou bien accepter, comme le faisait résolument le regretté Dom Louismet, d'appeler contemplation mystique n'importe quelle élévation de l'âme à Dieu, ou bien chercher à s'entendre sur un sens net et précis des mots *contemplation infuse, acquise*, ce qui rendra possible une discussion sérieuse et scientifique sur des réalités correspondant à ces mots.

On trouvera un exemple remarquable de cette précision de langage dans le II[e] volume du *Cursus theologiae mystico-scholasticae* de Joseph du S.-Esprit (Bruges, Beyaert, 1926, gr. 8°, XXXII-794, pp.) : la question de la contemplation acquise ou active y est traitée, en toute son étendue, dans les *Disputationes VII* et suivantes (surtout D. VIII, q. 1-2, cf. Disp. XXI, q. 2-3; Disp. XIII, q. 2, etc.). On ne peut s'empêcher, en lisant ces pages si pleines, si rigoureuses dans leur précision, de regretter qu'elles n'aient pas davantage été prises comme modèle dans les discussions présentes : quand on leur compare nombre d'autres pages toutes récentes, on a plutôt l'impression d'une régression que d'un progrès dans la manière de traiter ces problèmes. Au moins, grâce à l'édition si soignée du P. Anastase de S.-Paul, ces *Disputationes* si riches seront-elles facilement accessibles à tous.

Leur doctrine si ferme et si nette sur l'existence de la contemplation acquise mérite d'autant plus d'être remarquée que Joseph du Saint-Esprit écrivait ce volume avec le dessein d'y résumer toute la tradition de la riche école carmélitaine du XVII[e] siècle et qu'il l'écrivait en 1720, au lendemain donc des condamnations quiétistes, au moment de la plus vive réaction contre les erreurs de Molinos. Si donc il affirme si catégoriquement l'existence d'une contemplation

acquise ou active, distincte de la contemplation infuse, c'est qu'il estime qu'une telle doctrine n'a rien de commun avec celle de Molinos et n'est nullement de nature à favoriser ses erreurs. Il est d'ailleurs remarquable que la même doctrine de la contemplation acquise est enseignée expressément, non seulement par Honoré de Sainte-Marie dans sa *Tradition*, dirigée tout entière contre le quiétisme, mais aussi par les deux jésuites qui eurent le mérite de se lever les premiers pour dénoncer les erreurs de Molinos alors en pleine faveur, Bell'huomo (*Il pregio e l'ordine dell' orationi*, 1678, c. 5, p. 80) et Segneri (*Concordia*... 1680, p. 1, c. 1) (1). Le P. Arintero (*loc. cit.*, p. 278) cite ce dernier, d'après de Lazcano, O. P., parmi ceux qui ont attaqué au XVII[e] siècle la contemplation acquise : les phrases du P. de Lazcano (dont je n'ai pas le livre sous la main) me semblent viser plutôt la prétention (qui sera celle de Molinos) de faire *acquérir* aux âmes une contemplation, non pas distincte, de la contemplation infuse, mais identique aux oraisons de quiétude, d'union « o alguna otra oracion altísima que llega ya al cuarto cielo »; et en tout cas, pour Segneri, il n'y a pas de doute, ce qu'il attaque chez Molinos, c'est l'affirmation que les âmes peuvent et doivent s'introduire elles-mêmes dans la contemplation, entendue au sens de contemplation *passive*, donc une doctrine toute différente de celle des théologiens carmes (2). Le *mot* seul de contemplation acquise se retrouve des deux côtés : mais s'il fallait renoncer à tous les mots dont a abusé Molinos, c'est tout le vocabulaire mystique qu'il faudrait jeter par dessus bord. N'a-t-il pas abusé, par exemple, aussi de l'*unité* de voie spirituelle (cf. Prop. 26, Denzinger, n. 1246; Cavallera, n. 933), que le P. Arintero, p. 346, reproche à Thomas de Jésus de n'avoir point enseignée (3)? Il est vraiment regrettable de voir mêler à la discussion de

(1) On sait ce que leur coûta leur courage : les deux livres furent mis à l'Index en 1681 pour avoir « attaqué l'oraison de quiétude », sur l'avis d'une commission de trois cardinaux, parmi lesquels Capisucchi, O. P., qui avait jadis, comme maître du Sacré Palais, donné l'imprimatur à la *Guide* de Molinos et qui s'efforcera encore pendant des années d'en empêcher la condamnation (cf. Dudon, *Molinos*, p. 133, 154). La *Concordia* de Segneri fut retirée de l'Index quelques années après; Bell'huomo, moins connu, y figure encore, malgré les mérites de son livre.

(2) La même remarque est à faire pour un autre grand adversaire des quiétistes, A. Massoulié O. P. (*Traité de la véritable oraison*, 1699, p. 1, c. 2) : lui aussi, bien qu'il n'emploie pas le mot de contemplation acquise, l'admet en fait et reproche aux quiétistes de vouloir faire entrer les âmes d'elles-mêmes dans « l'oraison *extraordinaire* ».

(3) Ici encore je ne puis m'empêcher de renvoyer à Joseph du Saint-Esprit (Disp. I, 9, 6) qui pose explicitement le principe « Non omnes qui meditationem exercent ad contemplationem admittuntur »,

ces questions, en elles-mêmes si délicates, des procès de tendance reposant sur des bases historiques aussi faibles et sur des simplifications du genre de celle qui fait qualifier par le même vénérable auteur (*ibid.*, Prologo, p. 5) les trois derniers siècles (XVII[e], XVIII[e] et XIX[e]) de siècles « de lamentable decadencia espiritual! » Passe pour le XVIII[e], bien que, même pour lui, on pût discuter : mais le XVII[e] et le XIX[e]! Comme intensité de vie spirituelle dans les âmes pieuses, comme diffusion d'une vie vraiment intérieure, peu de siècles me semblent leur être comparables dans la vie de l'Eglise, autant que je puis en juger; et les admirables figures de saints et de bienheureux que nous voyons monter les uns après les autres sur les autels donnent pour ces deux siècles tout autre chose qu'une impression de « lamentable décadence spirituelle » : les vraies ombres de ces siècles sont ailleurs, mais dans l'ordre de la vie spirituelle catholique, ils seront sûrement parmi les plus grands.

Aux articles réunis par le P. Arintero dans son volume sur la *Mística Tradicional*, diverses réponses ont été faites du côté des PP. Carmes : je ne signalerai ici que celle qui me paraît la meilleure, celle du R. P. Juan Vicente (*Carta abierta al R. P. Arintero sobre la Contemplación adquirida*, Pamplona 1925, 12°, 80 p.). Très justement le R. P. insiste sur la doctrine si nette de S. Thérèse dans les *Moradas*, VI, c. 7. n. 7-13, doctrine qui me paraît, en effet, fondamentale dans cette question de la contemplation acquise. La sainte y traite le cas des âmes qui, ayant déjà reçu des grâces de contemplation infuse, constatent qu'elles ne peuvent recevoir ces grâces à volonté chaque fois qu'elles se mettent en oraison et que, d'un autre côté, la méditation discursive leur est devenue impossible; quelle oraison doivent-elles donc faire quand la grâce de la contemplation infuse ne leur est pas accordée? La sainte marque très nettement qu'elles ne doivent pas rester dans le vide, reconnaît que leur impuissance à pratiquer la méditation peut être réelle, et elle leur propose une oraison dans laquelle une *simple vue* (*sencilla vista*, s'il n'y a pas le mot de contemplation acquise, il y a celui de *simple regard*) fixée sur Notre-Seigneur suant le sang, par exemple, suffit à les tenir longuement en oraison. C'est bien là, en effet, le centre de toute la question.

Il s'agit de savoir s'il y a une oraison contemplative que nous pouvons pratiquer chaque fois que nous le voulons, comme nous le faisons pour la méditation. Tout le monde est d'accord pour reconnaître

notant qu'il s'agit là de ceux qui répondent pleinement aux grâces reçues : il admet donc lui aussi une double voie, et ce faisant estime rester fidèle à la tradition carmélitaine. Pourquoi donc ne pas citer ce passage dans les enquêtes sur la tradition relative à l'appel aux grâces mystiques?

que la contemplation infuse est un don de Dieu qui n'est pas à tout instant à notre portée : même ceux qui en étendent le plus le domaine et qui la considèrent comme accessible à toutes les âmes de bonne volonté, déclarent que, si Dieu ne la refuse à personne, il se réserve toujours de l'accorder à ses heures, dans la mesure, sous la forme qu'il lui plaît. Il n'y a donc que deux alternatives possibles pour les âmes contemplatives, dans les moments où ce don ne leur est pas accordé : ou le retour à l'oraison discursive, ou la pratique d'une oraison contemplative, différente de la contemplation infuse, et qu'il sera toujours en leur pouvoir de pratiquer. On pourra se demander quelle part respective ont eue les efforts personnels et les dons infus de Dieu, dans l'acquisition de cette habitude de contemplation ainsi exercée à volonté : et en un sens on pourra dire qu'une telle habitude ne sera jamais exclusivement acquise, puisque toujours des grâces actuelles fortifiantes en auront facilité et accéléré l'acquisition, et que bien souvent, le plus souvent si l'on veut, d'autres grâces semblables, aperçues ou non par la conscience, peu importe, viendront aider l'âme quand elle s'appliquera d'elle-même à cette oraison contemplative : mais la différence essentielle reste bien nette : pour une des deux contemplations, le choix du moment où elle sera accordée reste réservé au seul bon plaisir de Dieu ; pour l'autre, l'âme est libre de s'y appliquer quand elle le veut, bien entendu avec le secours de la grâce, mais d'une grâce qui sera toujours à sa disposition. Voilà la distinction capitale, et qu'il semble bien difficile de ne pas admettre, si l'on ne veut pas se jeter dans des difficultés pratiques inextricables et des solutions arbitraires et verbales.

A la *Carta abierta* du P. Juan Vicente, a répondu le P. Ignacio Reigada O. P. par sa brochure : *La contemplación adquirida y la escuela pseudoteresiana* (Salamanca, Fides, 1925, 12°, 52 p.) : je n'insisterai pas sur cet écrit qui est avant tout un écrit de polémique, et de polémique vraiment trop personnelle et souvent blessante (par ex. p. 43 et suiv.); je noterai seulement la manière dont il interprète le texte de sainte Thérèse rappelé plus haut : l'oraison que recommande la sainte n'est pas une contemplation acquise, mais « une oraison affective, avec un peu de la lumière des contemplations passées qui laisse en l'âme une intelligence plus parfaite de ces mystères ; de là ce simple regard qui suffit à enflammer l'âme sans nécessité de discourir (p. 32) ».

Le P. Arintero (*loc. cit.*, p. 269) parlant de cette oraison affective simplifiée répète que, « malgré tout ce qu'elle a d'actif et d'apparemment acquis et qui pourrait en une certaine manière nous autoriser à l'appeler contemplation acquise, elle est en réalité, vraiment et formellement *infuse*, étant œuvre des Dons du Saint-Esprit... » Toutefois (p. 305), à propos de l'article du P. Gabriel cité plus haut, il déclare

qu'on pourrait accepter (bien qu'il la trouve inutile) la définition suivante de la contemplation acquise savoir « une oraison affective simplifiée qui tend à se réduire à la simple vue amoureuse de Dieu ou de quelque mystère divin ». Mais, ajoute-t-il, ce n'est pas ainsi que l'entend Thomas de Jésus.

Laissons de côté Thomas de Jésus : c'est quand nous aurons nous-mêmes précisé la question discutée *aujourd'hui* que nous pourrons préciser utilement sa pensée. Or aujourd'hui ce qui est en question, c'est précisément la contemplation acquise telle que la définit le P. Gabriel dans les termes acceptés par le P. Arintero : ne pourrait-on pas dès lors arriver à rapprocher les points de vue? Ne pourrait-on pas laisser de côté la question de l'intervention plus ou moins considérable des Dons, pour s'en tenir à cet élément facilement constatable : y a-t-il raisonnement et multiplité d'actes affectifs, ou au contraire simple regard et affection continue? Dans le premier cas, oraison discursive, dans le second contemplation ; et dès lors l'oraison de Se Thérèse telle que la décrit le P. Reigada serait bien, elle aussi, contemplation. Mais, ajoute le P. Arintero, elle est infuse, du moment que les Dons y ont part : ceci est une autre question à préciser. Devons-nous qualifier d'oraison infuse toute oraison où ont part les Dons du Saint-Esprit? Question de vocabulaire en somme, mais à traiter avec précision et logique. Si, en effet, nous disons *oui* : ayons le courage de tirer les conséquences et de dire que les oraisons mystiques et infuses commencent dès les débuts de la vie spirituelle ; ce ne sera peut-être pas facile à concilier avec la manière de parler de sainte Thérèse ; mais ce sera logique et cohérent, puisque toute âme en état de grâce possède les Dons et ces Dons agissent en elle, comme S. Thomas ne cesse de le répéter. Il y aura des oraisons plus ou moins infuses suivant que le rôle des Dons y sera plus ou moins prépondérant et manifeste, mais dès les premiers pas ce rôle sera réel à certains moments, et nous sommes ainsi amenés à la conclusion de Don Louismet, que toutes les âmes en état de grâce reçoivent à certains moments des grâces de contemplation mystique.

Que si l'on ne veut pas accepter cette conséquence, il faut chercher un autre principe pour distinguer les oraisons que nous qualifierons d'infuses ; il sera je crois difficile d'en trouver un qui nous permette toujours de décider à coup sûr si une oraison donnée concrète rentre en fait dans cette catégorie ; mais la chose n'est pas nécessaire ; en bien des cas nous pourrons diriger les âmes qui pratiquent une oraison de type contemplatif sans avoir aucun besoin de savoir dans quelle mesure cette contemplation est acquise ou infuse, les conseils à lui donner étant les mêmes dans les deux cas, tant que l'on s'en tient à ces oraisons voisines de la frontière entre les deux domai-

nes, participant des deux et qu'on a justement proposé d'appeler oraison ou contemplation *mixte*.

Mais au point de vue de la doctrine, pour arriver à coordonner nos idées sur la contemplation de façon claire et cohérente, il importe de préciser le sens donné à ce mot d'*infus* uni à celui de *contemplation* : j'ai jadis essayé de le faire ici et je n'y reviendrai pas (RAM., 1924, p. 5 ss.). Je crois, moi aussi, que le jour où l'on sera arrivé vraiment à s'entendre sur le sens des mots, on verra que les diverses positions sont beaucoup plus voisines, qu'elles s'accordent sur beaucoup plus de points qu'il ne paraît au premier abord; mais pour cela il faut renoncer à opposer bloc à bloc des systèmes dont on se refuse à rapprocher le vocabulaire et les points de vue.

— Signalons encore sur ce même sujet la *Breve antologia sobre la contemplación no mistica y sobre la mistica propriamente dicha* du P. José Tarragó S. J. (Bilbao, Mensajero del Corazón de Jesús, 1926, 8°, 240 p.) : l'auteur n'a pas voulu faire œuvre personnelle, mais réunir sous forme didactique une série de textes relatifs aux deux sortes de contemplation et aux questions qu'elles soulèvent. Son travail est excellent ; les matériaux en sont empruntés surtout à sainte Thérèse et à saint Jean de la Croix et, parmi les auteurs récents, au P. Seisdedos; les divisions sont claires, nettes et la doctrine fort bien présentée. Ce petit volume sera fort utile à ceux qui voudront s'orienter dans ces questions, et tous seront heureux d'avoir sous la main un commode et judicieux choix de textes.

— Dans la nouvelle édition, considérablement revue et augmentée pour la première partie, de ses *Phénomènes mystiques* (Paris, librairie S. Paul, 1923, 2 vol. 8°, XVI-446 et 366 pp.), Mgr A. Farges se prononce lui aussi nettement pour l'existence d'une contemplation acquise; toutefois ce sont surtout les questions relatives à la nature de la contemplation infuse qu'il a développées dans les compléments ajoutés à son livre. La plus grande partie de ces compléments concernent la question de la perception immédiate de Dieu : dans les chapitres 5-12 de la section apologétique du t. I, la pensée du savant auteur sur ce sujet me paraît se dégager avec une pleine netteté : on pourra n'être pas de son avis, mais il y a là un exposé dont il faudra tenir compte et qui a le rare mérite de très bien poser la question en avançant pas à pas, du problème général de la différence de degré ou d'espèce entre contemplation infuse et oraisons acquises jusqu'aux questions plus particulières sur l'élément constitutif de cette différence spécifique. J'inclinerais pour ma part à chercher cet élément distinctif dans une conscience de l'état de grâce possédée par l'âme, comme le fait le P. Bainvel, par exemple, plutôt que dans une perception immédiate de Dieu lui-même : les textes me paraissent ne pas demander plus; mais il faut reconnaître à Mgr Farges le mérite

d'avoir montré que beaucoup des objections faites *a priori* contre la possibilité d'une telle perception immédiate ne sont pas valables et que c'est avant tout aux faits et aux documents à décider.

J. DE G.

Editions.

Plus d'un sans doute parmi les innombrables lecteurs de M. Bremond aura été surpris. en voyant la place hors de pair faite dans le tome VI de son *Histoire du sentiment religieux*, à la Vén. Marie de l'Incarnation, la fondatrice des Ursulines de Québec (1599-1672) : peut-être même auront-ils cru que tout simplement le fin écrivain n'avait pas su résister à la tentation d'étudier à loisir un cas psychologique trop intéressant. En réalité rien de plus juste : Marie de l'Incarnation est une des toutes premières (on serait presque tenté de dire la plus grande) parmi nos mystiques françaises du XVII[e] siècle, et sa *Relation de 1654* est, me semble-t-il, parmi tant et tant d'autobiographies mystiques, celle qui peut le mieux soutenir un rapprochement avec la *Vida* de sainte Thérèse : grâces insignes des deux côtés, et aussi même droite netteté, même impeccable et ferme bon sens, même exquise sagesse surnaturelle,

Une seule chose manque à ce joyau, c'est d'être accessible : le texte suivi et complet de cette relation n'existe (et encore retouché pour le style) que dans la *Vie* de la vénérable par son fils dom Claude MARTIN (1677) qui publia ensuite, en 1681 et 1682, ses Lettres et Retraites, tous volumes aujourd'hui, extrêmement rares et pour lesquels il n'existe que des rééditions fragmentaires et remaniées.

Rien donc de plus opportun que l'œuvre entreprise par les Religieuses Ursulines de procurer une édition des œuvres de la grande missionnaire digne de leur valeur. Le travail a été confié à dom A. Jamet, bénédictin de Solesmes, c'est dire qu'il est en bonnes mains. La publication comprendra deux parties : une édition critique des écrits et une biographie. Pour les écrits, qui paraîtront d'abord, le tome I comprendra comme pièce essentielle la *Relation de 1654* donnée d'après un manuscrit du XVII[e] siècle et débarrassée des retouches de style introduites par dom Martin ; pour la *Relation de 1633*, il faudra se contenter, à moins de découvertes ultérieures, des fragments publiés par dom Martin ; viendront ensuite les *Retraites* et les *Méditations* ; ces textes seront éclairés par une introduction, par des extraits du commentaire, ajouté par dom Martin aux écrits de sa mère. Les volumes suivants (II, IV) contiendront la correspondance ; le tome V réunira divers écrits de la vénérable, *Ecole Sainte*, etc. La biographie, aussi complète et soignée que possible, occupera ensuite deux ou trois volumes.

Tel est le plan de cette belle entreprise dont l'exécution se pour-

suit activement : la préparation du premier volume et les recherches dans un grand nombre de dépôts sont déjà fort avancées. Malheureusement les riches archives des maisons d'Ursulines où se trouvaient les matériaux les plus précieux, ont été dispersées par la Révolution. Aussi les éditeurs font-ils appel à tous les concours pour arriver à en regrouper au moins une partie. Ils seront donc fort reconnaissants de toute communication qui serait faite au sujet de pièces conservées, surtout dans des archives privées et qui ne peuvent être dès lors atteintes au moyen des inventaires des dépôts publics.

Les pièces recherchées sont de plusieurs sortes. Ce sont pour le moment : *a*) les autographes de la Vénérable ; *b*) les copies quelles qu'elle soient de ses écrits ; *c*) les documents contemporains où son nom figure, qui se rapportent à des faits auxquels elle aurait été mêlée ou qui touchent de quelque façon à l'histoire des deux monastères de Tours et de Québec où elle a passé sa vie religieuse (1633-1672) ; *d*) les pièces concernant les premières compagnes de Marie de l'Incarnation à Québec, et en particulier, M[me] de la Peltrie, la Mère Marie de Saint-Joseph (née de la Troche de Savonnière de Saint-Germain), la Mère Marguerite de Saint-Athanase de Paris (née de Flécelles), la Mère Cécile de Sainte-Croix, des Ursulines de Dieppe ; *e*) les documents relatifs à ses premiers directeurs, les Feuillants dom François de Saint-Bernard et surtout dom Raymond de Saint-Bernard (né de Villeserin, famille d'Orléans) ; *f*) enfin les autographes de dom Claude Martin, le fils et le premier éditeur de la Vénérable. — Toutes les communications à ce sujet doivent être adressées à dom Jamet, abbaye de Solesmes, Sablé (Sarthe).

J. DE G.

Biographies.

Le R. P. L. DE GRANDMAISON a excellemment présenté, il y a cinq ans, aux lecteurs de la Revue (1921, II, 128-146 : *Un ascète irlandais contemporain le P. William Doyle*) la biographie publiée par le Prof. O'Rahilly et qui, dans le monde anglo-saxon en particulier, mais aussi sur le continent, a eu un si profond retentissement. La troisième édition vient de paraître sous ce titre qui en indique le but particulier : *Father William Doyle S. J. A Spiritual Study*. (Londres, Longmans, 1925, in-8, XXIII-575 p., nombreuses illustrations, 16 sch.). Il ne s'agit plus en effet d'une simple biographie, ni même d'une justification de ce qui, dans la vie de son héros, avait heurté plus encore certains catholiques que des protestants, mais d'un véritable exposé de la doctrine spirituelle, à l'occasion des pratiques et des théories du P. Doyle. Le Professeur O'Rahilly a tenu à montrer par de nombreuses citations et en particulier par les emprunts faits aux Exercices et aux auteurs de la Compagnie de Jésus que son héros était bien

dans la tradition de son ordre et non moins dans celle de l'Eglise, car des textes empruntés à d'autres maîtres de la vie spirituelle d'une autorité incontestable viennent s'ajouter aux précédents pour confirmer sa thèse. Ils achèvent de mettre en valeur les extraits des diaires du P. Doyle ou de ses lettres et font de cette partie, d'ailleurs très étendue, de la biographie (130 à 330), comme un florilège de spiritualité extrêmement intéressant. Le Professeur O'Rahilly y témoigne d'une rare compréhension de la doctrine de S. Ignace et il faut y renvoyer sans hésitation ceux qui désirent la connaître sous son vrai jour et s'éviter bien des erreurs d'interprétation en des matières souvent fort délicates. Il a su mettre les choses au point, en évitant les exagérations dans les deux sens et justifier ce que la conduite du P. Doyle présente de plus déconcertant sans manquer à cette « discrétion » dont son héros d'ailleurs connaissait aussi fort bien la pratique. Ces pages qui ont dû lui coûter beaucoup de travail rehaussent le récit et donnent certainement à son livre cette valeur d'éducation spirituelle qu'il lui souhaite voir prendre. La figure de cet ascète à la fois si sympathique et joyeux dans sa vie extérieure et si mortifié, si épris de renoncement et d'amour de Dieu, dans son intérieur, ne peut que mieux resplendir, ainsi replacée dans son vrai milieu surnaturel et l'on ose espérer qu'elle achèvera de désarmer les rares susceptibilités qui se sont effarouchées à son sujet. Rien de plus propre à nous rappeler ce qu'est la vraie sainteté et jusqu'où une âme généreuse peut pousser l'esprit de sacrifice. On lira aussi avec fruit les larges extraits de ses lettres de direction (331-389). La partie biographique proprement dite au commencement et à la fin a été enrichie de nombreux détails qui la rendent encore plus intéressante. Une traduction française est annoncée comme devant s'ajouter bientôt, avec d'autres, aux traductions allemande et italienne déjà parues. Elles feront œuvre excellente et contribueront ainsi à rappeler, comme l'original, à la fois par l'exemple décrit et par la doctrine exposée, quelles sont les conditions essentielles de la sainteté. Sans doute la voie où a marché le P. Doyle est en partie exceptionnelle : il n'en est pas moins utile d'en avoir sous les yeux le spectacle, pour contrebalancer l'influence affadissante d'autres publications.

F. C.

Nécrologie : le P. Henri Watrigant, S. J.

La *Revue d'Ascétique et de Mystique* vient de perdre un de ses plus vénérables collaborateurs, un de ses meilleurs amis de la première heure. Le P. Henri Watrigant est mort à Enghien (Belgique) le 23 février. Né à Lille le 20 février 1845, il était entré dans la Compagnie de Jésus le 20 octobre 1868. Peu de vies ont eu une si parfaite unité. La sienne a été tout entière consacrée à l'étude des Exercices de saint Ignace et au développement des retraites fermées. Bien que des essais

aient été faits avant lui, on peut dire qu'il a été, dans les vingt dernières années du XIX[e] siècle, le rénovateur des retraites. Dans son premier numéro (janvier 1926), *la Zeitschrift für Aszese u. Mystik* l'appelle très justement « le père du mouvement moderne des Exercices » (p. 91), tant son influence s'est fait sentir sur l'œuvre des retraites, en France, en Belgique, en Amérique, en Hollande, en Allemagne, en Espagne et en Italie. Si l'on écrit un jour l'histoire des retraites fermées à la fin du XIX[e] siècle, il y aura la première place.

Dès 1879, avant son ordination sacerdotale, sa pensée était dirigée déjà vers ce qui devait être le centre de toute sa vie. Quelques pages publiées cette année-là sont l'indice d'une très tenace vocation qu'il suivra pendant quarante-sept ans sans dévier.

En août 1881, au sortir du troisième an qu'il avait fait à Hadzor, en Anglelerre, il était à Lille chargé de l'œuvre qu'il désirait. Il allait bientôt fonder (1882) à Wasquehal la maison de retraites du Château-Blanc, qui servira de modèles à tant d'autres (*Histoire du Château-Blanc*. Monographie d'une maison de retraites par le P. H.-J. Leroy. Paris. Bonne Presse 1899. Sauf à de rares endroits, dans cette histoire, publiée à une date où presque tous les acteurs étaient encore vivants, le nom du P. Watrigant n'apparaît guère : il est habituellement désigné par son prénom : le P. Henry). Il restera au Château-Blanc jusqu'en 1887. De 1887 à 1892, il est à la maison de retraites de N.-D. de l'Abbatiale à Braisne. Epuisé par le travail, il est obligé de prendre une année de repos. Mais on le retrouve à Amiens, toujours occupé des retraites, de 1894 à 1897. De ce long contact avec la pratique des œuvres, il gardera le jugement sûr d'un homme qui sait les besoins des âmes et cette volonté réalisatrice qui est une des plus belles qualités de ses compatriotes du Nord. Jamais il ne perdra de vue les leçons de l'expérience : jamais, en particulier, il n'aura de tendresse pour quoi que ce soit de chimérique ou de nuageux.

Jusque là son œuvre littéraire s'était bornée à des brochures de propagande, à de brèves communications dans les congrès, à des rapports faits ou suggérés par lui et souvent lus par d'autres, de façon à multiplier l'effet en variant le son de la voix et la façon d'appeler à la retraite. C'est dans le même but de faire connaître les Exercices et les retraites qu'il avait réédité, en 1886, du P. Champion, les *Vies du P. Vincent Huby, de M[lle] de Francheville et de M. de Kerlivio*, en 1887 du P. Diertins l'*Historia Exercitiorum spiritualium sancti Ignatii*.

En 1897, il publiait une série d'articles sur *la genèse des Exercices de saint Ignace de Loyola*, très justement remarqués. De même qu'il s'était révélé un initiateur pour la pratique des retraites, il se montrait pionnier d'un nouveau genre, en inaugurant l'étude scientifique des Exercices. Tous les travaux de la seconde partie de sa vie ont leur origine dans ces articles, et la collection de la Bibliothèque des Exer-

cices, si précieuse pour la connaissance du livret de saint Ignace, y est en germe. Il est regrettable qu'il n'ait pas eu, sur la fin de sa vie, le temps de refondre et de mettre au point ce travail fondamental. Il attirait à bon droit l'attention sur l'importance de la *dévotion moderne* et de bons juges ont pensé qu'il avait été l'un premiers à estimer à sa valeur l'influence de Gérard de Zutphen. (A. Hyma. *Is Gerard Zerbolt of Zutphen the autor of the Super modo vivendi ?*) Nederlansch archief voor Kerkgeschiedenis, 1921, p. 110). Ce sont probablement les meilleures pages de toute son œuvre. Il y a insisté sur cette idée très exacte que les Exercices n'ont pas été composés d'un trait, qu'il y a une évolution dans le texte des Exercices, et qu'ils gardent la trace d'influences diverses. Les éditeurs des *Monumenta historica S. J.* ont repris souvent ses conclusions quand ils ont édité le texte des Exercices ; et lorsqu'ils ne sont pas d'accord avec lui, il ne semble pas toujours que ce soit lui qui ait tort. (L. de Grandmaison, dans les *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 395-396).

Les années qui suivent sont une période de recueillement et de travail intense : il acquiert et perfectionne l'instrument qui va lui servir jusqu'à la fin, la Bibliothèque des Exercices où, avec tant de compétence et de savoir-faire, il a recueilli de si grandes richesses bibliographiques. (Le *Catalogue de la Bibliothèque des Exercices* est en cours de publication et sera terminé prochainement). Il ne sort de son silence que pour publier deux brochures de polémique : *Deux méthodes de spiritualité*, 1900 ; *L'Ecole de la spiritualité simplifiée et la formule « le laisser-faire Dieu »*, 1903. Tout en gardant avec grand soin la charité due aux personnes, il y attaquait vigoureusement quelques exagérations de spirituels contemporains. Un des rédacteurs les plus distingués de la *Rivista del clero italiano* (mai 1925) les juge encore (car ce qu'il dit de l'un vaut pour le second) très aptes à déceler et à guérir certaines déviations de la spiritualité moderne.

Dans ces opuscules, on avait constaté une fois de plus que le directeur de retraites de jadis était doublé d'un érudit très averti. Aussi personne ne fut surpris, quand en 1906, il commença à Enghien (Belgique), avec l'aide du P. Debuchy qui devait mourir avant lui, la *Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace*, pour laquelle il se dépensa jusqu'à son dernier effort. Le nombre des numéros parus atteindra bientôt la centaine. Les collaborateurs sont nombreux et il y en a d'illustres : en 1911, Mgr Achille Ratti alors préfet de la bibliothèque ambrosienne y publia une étude sur *saint Charles Borromée et les Exercices de saint Ignace*. Multiples et de genre très divers sont les travaux que le P. Watrigant a édités dans cette collection : à côté des numéros bibliographiques et des publications de manuscrits inédits, il y a des articles d'histoire et de spiritualité comparée, il y en a aussi de purement pratiques : les meilleurs sont peut-être ceux où

il a de nouveau touché la question des précurseurs des Exercices : *La méditation fondamentale avant saint Ignace* et surtout *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XVe siècle.* Il y a dans ce dernier une recherche très fouillée des sources de Garcia de Cisneros que n'ont point assez remarquée ceux qui voient dans l'illustre bénédictin un écrivain original.

Il continuait entre temps à rééditer quelques livres anciens de spiritualité devenus rares : c'est ainsi qu'en 1922 il a fait paraître à nouveau l'ouvrage du P. Guilloré : *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions.*

De sa bibliothèque où il recevait beaucoup de monde (à plusieurs reprises et durant des périodes assez longues, des protestants hollandais et suédois, des anglicans y sont venus travailler) il a exercé un rayonnement immense.

Très accueillant pour les jeunes, très libéral aux travailleurs de la plume ou de l'action, il prêtait volontiers ses livres et ses pensées.

Le P. Watrigant a été un semeur d'idées. Ses successeurs auront assez à faire de cultiver celles qui ont germé. Marcel Viller.

Le Cardinal Mercier.

— Nous n'avons pas à retracer ici dans tous ses multiples aspects la magnifique carrière du cardinal Mercier (1851-1926) : mais nous devons rappeler, au moins d'un mot, ce qu'ont souligné les plus autorisés parmi les innombrables témoignages de vénération rendus à sa grande mémoire, à savoir que le centre et le ressort de toute cette carrière a été une vie intérieure intense dont tant de fécondes activités ne furent que le rayonnement.

Plus encore nous appartient-il de rappeler que ce grand évêque fut par la parole et par la plume un infatigable apôtre de la vie intérieure parmi ses prêtres et ses fidèles. Dans les volumes de ses Œuvres pastorales, nombreux sont les points de doctrine spirituelle qui sont touchés plus ou moins longuement, mais toujours avec la même ferveur de charité et la même hauteur de vues surnaturelles. C'est pourtant dans trois volumes qu'on cherchera surtout ses enseignements de perfection sacerdotale : sa *Retraite pastorale.* 1910*; A mes séminaristes,* 1908; *la Vie intérieure, appel aux âmes sacerdotales*, 1918. Ce dernier ouvrage, dans son émouvante préface, annonçait un second volume qui n'a point paru. Plus s'avançait la vie, plus rares se faisaient les parcelles de temps que le cardinal pouvait mettre péniblement bout à bout pour arriver à rédiger ses conférences. Espérons cependant que quelque chose reste de la suite annoncée, qui pourra être publié. En tout cas, ce que nous avons suffit déjà à assigner au cardinal Mercier une place de choix parmi les maîtres de la vie sacerdotale. J. de G.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1926).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Fischer J. — Seelenpflege. Aufmunterung und Anleitung zu einem gesunden glücklichen Seelenleben. — Fribourg, Herder, 8°, XII-228.

Muranski F. — Klare Begriffe in der Frömmigheit. Worterbuch des geistliche Lebens. Steyl, Missionsdruck, 1925, 8°, 300.

Symphorien de Mons, OMC. — Théocentrisme, Anthropocentrisme. — *Etudes Franciscaines*, 37, 561-577.

Verweyen JM. — Betrachtung über Mystik- — Leipzig, Wolkenwanderer-Verlag, 8°, 150 p.

Kemmerich M. — Das Weltbild des Mystikers. — Vienne, 8°, 375 p.

Schumann FK. — Christlicher und mysticher Gottesgedanke. — *Zeits. f. syst. Theologie*, 1925, 298-333.

Streeter BH. — Dream Symbolism and the Mystic Vision. — *Hibbert Journal*, 1925, 23, 332-344.

Enid Dinnis. — The Anchorhold. A Divine Comedy. — Londres, Sands, 1924, 12°, 254 p.

Maquart F. X. — Causerie sur les Revues. — *Vie spirituelle*, 13, 691-702.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Masure E. — L'humanisme chrétien. VII. L'ascèse nécessaire. — *Revue Apologétique*, 41, 515-538.

(1) Il est bien entendu que cette bibliographie a une valeur purement documentaire. Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Saudreau A. — Progreso del alma en la perfección. — *Vida sobrenatural*, 11, 216-231.
Gardeil A. OP. — L'âme sujet récepteur de la grâce. — *Revue Thomiste*, 31, 3-23, 104-129.
Lozano SM. OP. — Acción de las divinas personas. — *Vida sobrenatural*, 11, 145-161.
Carro D. OP. — Los dones en la vida espiritual : el don de ciencia. — *Vida sobrenatural*, 11, 162-173.
José del Espiritu Santo, CD. — Influencia de los dones del Espíritu Santo en la contemplación, traduction par le P. **Sabino de Jesus** CD. — *Monte Carmelo*, 30, 28-35, 122-127.
Dartevelle A. — La direction spirituelle. — *Collationes Tornacenses*, 1925, 20, 361-377.
Reigada J. OP. — Cualidades del Director espiritual. — *Vida sobrenatural*, 11, 11-21, 79-86, 232-242.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Donzelli L. — Vizi e Virtù. — Turin, Marietti, 1925, 8°, 355 p.
Houtepen L. MSC. — De Goddelijke Deugd van Geloof. — *Ons Geest. Leven*, 5, 161-170.
Bourgoin A. — Petit bréviaire de l'amour divin. — Paris, Spes, 8°, XII-266 p.
Keller T. — De virtute caritatis ut amicitia quadam divina. — *Xenia Thomistica*, 1925, II, 233-276.
Noble HD. OP. — L'amour de Dieu et nos autres affections. — *Vie spirituelle*, n. 78, 613-621.
Pastor. — Los caracteres del divino amor. IV : Caridad fraterna. — *Vida sobrenatural*, 11, 243-250.
Masson E. OP. — La tentation (suite). — *Vie Spirituelle*, n. 77, 493-519 ; n. 78, 645-664, n. 79, 33-51.
Sister **M. Madaleva.** — Pearl a Study in Spiritual Dryness. — New-York, Appleton, 1925, XIV-226.
Bryans S. A. — Thorns. The Joyful Mystery of Pains. — Londres, Longmans, 1925, 8°, XII-113 p.
Pichery E. OSB. — Le mystère de la souffrance. — *Vie Spirituelle*, n. 78, 622-644.
Mugnier F. — Souffrance et rédemption. — Paris, Blot, 8°.
Weimer H. — Psychologie der Fehler. — Leipzig, Klinkhardt, 1925, 8°, VI-92 p.
Maine F. — L'imperfection morale. — *Collationes Tornacenses*, 1925, 20, 318-331.

X... — Causes et remèdes des distractions dans l'oraison discursive. *Collat. Tornac.*, 1925, 270-275.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Osende V. OP. — Cuestiones místicas. Unidad de via y unidad de vida. — *Vida sobrenatural,* 11, 87-95.

Menendez-Reigada GP. OP. — Unidad específica de la Contemplacíon cristiana. — *Ciencia Tomista,* 1925, 17, 161-188.

Sempé L. — L'oraison contemplative inférieure. — *Messager du Cœur de Jésus*, déc. 1925, 667-671 ; janvier 1926, 30-35.

Notion et raison d'être de l'oraison affective. A quels signes reconnaît-on qu'une âme est appelée à ce degré d'oraison. — *Collat. Tornac.*, 1925, 20, 381-385.

E. de C. — Observaciones sobre algunos grados de oracion (Carta confidencial). — *Vida sobrenatural,* 11, 96-100.

Evaristo de la Virgen del Carmen CD. — Lo pasivo y lo infuso en la contemplación. — *Monte Carmelo,* 30, 8-14, 57-60, 112-115.

Arintero JG. OP. — Los fenómenos místicos. — *Vida sobrenatural,* 11, 22-32, 181-195.

Hock K. — **Johannes von Kreuz** und die Nebenerscheinungen der Mystik. — *Theol. prakt. Quart.*, 1925, 78, 698-705.

Przywara E., SJ. — Mystik und Distanz. — *Stimmen d. Zeit.*, 110, 346-362.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Fendt L. — Das Gebet. — *Theol. Stud. und Kritik.*, 1925, 238-262.

Ménégoz F. — Le problème de la prière. — Strasbourg, Istra, 1925, 8°, 463 p.

Gehle E. — Gebetserziehung im Religionsunterricht der geistigen Arbeitsschule. — Munich, Kösel. 1925, 8°, VIII-106 p.

Bicknell EJ. — In defense of christian prayer. A consideration of some of the intellectual difficulties that surround petition. — Londres, Longmans, 1925, 8°, 128 p.

Plus R. — La prière d'adoration. — *Messager du Cœur de Jésus*, 152-161.

Mack F. — Eucharistie und Menschheitserneuerung. — Steyl, Missionsdruck, 1925, 152 p.

Gabriel de Jesus OC. — Ejercicios Espirituales de San Ignacio y Santa Teresa para Religiosas. 2ª edicion. Madrid, Gregorio del Amo, 12°, XVI-528 p.

Honermann A. — Exerzitien und Exerzitienorganisation. Aufgaben moderner Seelsorge. Herausgegeben im Auftrage der Exerzitienleitung der Dioezese Münster. — Einsiedeln, Benziger, 8°, 288 p.

Przywara E. SJ. — Majestas Divina. Ignatianische Frömmigkeit. Augsburg, Filser, 1925, 8°, 78 p.

Puiggros L. SJ. — Via unitiva en los Ejercicios según el P. **Luis de la Palma**. — Manresa, 2, 3-20.

Bover JM. SJ, — El « principio y fondamento » ¿ Por razón o por fe? *Manresa*, 1, 321-326.

Calveras J. SJ. — Tecnicismos esplicados : Quitar de si todas las afecciones desordenadas. — *Manresa*, 1, 307-320 ; 2, 21-34.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Zwickel A. — Le prêtre à l'école de S. François de Sales. — *Rev. eccl. de Metz*, 1925, 32, 302-317.

Uccello S. — Vita sacerdotale. Suggerimenti e sentenze. Turin, Soc. edit. intern., 1925, 8°, VI-272.

Bayo ML. OFM. — La castidad virginal. — Madrid, Voluntad, 1925, 8°, 2 vol., 750 p.

Maggiolo M. OP. — La vocazione religiosa secondo S. Tommaso. — *Xenia Thomistica*, II, 277-309.

Geerts JWJ. MSC. — De Kloosterroeping. XII. Slotwoord. — *Ons Geest.-Leven*, 5, 171-183.

Steiger J. SJ. — De propagatione et diffusione vitae religiosae. — *Periodica de re canonica et morali*, 12, 20-60, 73-88.

Byrne G. SJ. — Contemplative Orders and the needs of to-day. — *Eccles. Review*, 74, 16-22.

Wintersig A. — Liturgie und Frauenseele (*Ecclesia orans*, 16.) — Fribourg, Herder, 1925, 12°, XVI-146 p.

Mayer S. OSB. — Die **Benediktinische** Verfassung. — *Bened. Monats.* 8, 77-110.

Ramon i Arrufat A. OSB. — L'Ordre benedictina, resum històric. — Montserrat, 1925, 12°, 328 p.

Schachinger N. OSB. — Der Laienapostel in der Schule des hl. Benedikt. — Graz, Paulusverlag, 16°, 128.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

The Ascetic Works of saint **Basil**, Translated into English with Introduction and Notes. By W. K. L. **Clarke**. — Londres, S. P. C. K., 1925, 8°. 362 p.

Gregorius Nyssenus. — Opera. Vol. 8, fasc. 2. Epistulae, éditées par **G. Pasquali**. — Berlin, Weidmann, 1925, 8°, LXXXIII, 94.

Heffening W. — Eine arab. Versio der 2. Paraenesis des **Johannes Chrysostomos** an der Mönch Theodoros. — *Oriens Christianus*, 1925, 71-98.

Guibert de Nogent. — The Autobiography. Translated by **C. Swinton Bland** with an Introduction by **C. Coulton**. — Londres, Routledge, 1925, 8°, 224.

Bernard von Clairvaux Leben und Briefe par **W. von den Steinen**. Breslau, Hirt, 8°, 118 p.

Van den Wyngaert A. — Tractatus Pauperis a Fr. **Johanne de Pecham** OFM. conscriptus. Paris, 9, rue Marie-Rose, 1925, 8°, 86 p.

Thoughts of Blessed **Ramon Lull** for every day. Compiled by **E. Allison Peers**. — New-York, Benziger, 1925, VI-108.

S. Caterina de Siena. — *El libro de la divina Doctrina*, vulgarmente llamado *El Diálogo*, éditée par le P. **Masip**, OP. — Avila, Martin, 1925, 8°, IV-616 p.

Reproduit la traduction de 1797, en tenant compte de l'édition critique italienne de 1912 de Matilde Fiorilli.

François d'Ossuna OFM. — Le Troisième Abécédaire Spirituel, 5e Traité E; 6e Traité F. — *Orient*, février et mars 1926, 55-60; 97-102.

Johannes vom Kreuz. — Samtliche Werke. II. Bd.: Dunkle Nacht. Nach den neuesten kritischen Ausgaben aus dem Spanischen übersetz. IV Bd. Geistlichen Gesang. Aus dem Span. vom P. **Aloysius** OC. München, Theatiner-Verlag, 1924, 8°, XVI-186 et 1925, 8°, XII-308 p.

Opuscula ascetica auctore B. **Roberto Bellarmino** SJ. — (Bibliotheca Ascetica XIV-XV). — Ratisbonne, Pustet, 1925, XX-642; XII-391, XVI-526.

Bx. Robert Bellarmin. — The Mind's Ascent to God by a Ladder of Created Things. — Traduction anglaise par « Monialis », préface de P. N. Waggett. — Londres, Mowbray, 1925, 8°, XX-799.

S. Vincent de Paul and mental Prayer. A Selection of Letters and Adresses translated by Joseph **Leonard** C. M. — New-York, Benziger, 1925, 286 p.

Deluil-Martiny. — Lettres de Mère Marie de Jésus, fondatrice de la Société des Filles du Cœur de Jésus. — Paris, Lethielleux, 1925, 16°, 415 p.

Gay (Mgr). — Correspondance. Lettres de direction spirituelle. 5e série, avec introduction par l'abbé H. Bremond. — Tours, Mame, 1924, 8°, XVI-488.

Garesché EF. SJ. — The Teachings of the Little Flower. St **Theresa** of the Child Jesus and of the Holy Face. — New-York, Benziger, 1925, 215 p.

X... — L'esprit et les vertus du V. **Antoine Chevrier**, fondateur de la Providence du Prado. Extraits de ses écrits et de son procès de béatification. — Lyon, Vitte, 8°, 460.

Sor B. Sorazu. — Consideraciones sobre los Cánticos. — *Vida sobrenatural*, 11, 3-10.

X... — Toujours plus, Journal intime, 1920-1923 ; lettre-préface de Dom Marie-Bernard. — Lyon, librairie du Sacré-Cœur.

II. — Documents et Travaux

Peters N. — Die Leidensfrage im **Alten Testament** (Bibl. Zeitf. XI, 3-5). — Münster, Aschendorff, 1923, 8, 96 p.

Kittel G. — Die Bergpredigt und die Ethik des Judentums. — *Zeits. f. syst. Theologie*, 1925, 555-594.

Grützmacher G. — Die Bedeutung der Selbstbiographie für die Geschichte der christlichen Frömmigkeit. Rektoratsrede. — Halle, Waisenhaus, 1925, 8°, 18 p.

Hovorka V. — Leben und Versuchungen des hl. **Antonius**. Nach der im 4 Jahrh. vom Bischof Athanasius verf. Biographie. Mit. Erl. zum urtext vom E. Ste und kunsthistor. Studie von H. Glück. — Vienne, Reinhold, 1925, VI-144 p.

Holl K. — Die Bedeutung der neuveröffentlichten melitianischen Urkunden für die Kirchengeschichte, — *Sitzb. preuss. Akad. Wiss., Phil. hist. Klasse*, 18-31.

F. C. AA. — La contemplation augustinienne ou les principes de la spiritualité de S. Augustin. — *Prêtre et Apôtre*, 39-43, 76-80.

Kolon B. — De vita S. **Hilarii Arelatensis**. — Paderborn, Schöningh 1925, 8°, 124 p.

Krusch B. — Zur Moenchsregel Columbans. — *Neues Archiv*, 1925, 46, 148-157.

Hausherr Iv. SJ. — Saint **Theodore Studite**. L'homme et l'ascète, d'après ses catéchèses, (*Orientalia Christiana*, IV. 1). — Rome, Institut Oriental, 8°, 87 p.

Herwegen J. — Kirche and Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im **Mittelalter**. — Münster, Aschendorff, 8°. 31.

Misch G. — Die Autobiographie des Abtes Wibert von Nogent. — *Neues Archiv*, 1925, 46, 566-614.

Guilloux P. — **Abélard** et le couvent du Paraclet. — *Revue Hist. Ecclés.*, 1825, 455-478.

Steinen W. von den. — **Franziskus und Dominikus.** — Leben und Schriften. — Breslau, Hort, 8°, 125 p.

P. Cuthbert Cap. — Vie de S. **François d'Assise**, adapté de l'anglais par R. **Brousse** et A. **de Curzon.** — Paris, librairie S. François, 4, rue Cassette, 8°, 618 p.

Chesterton GK. — S. **François d'Assise**, traduit de l'anglais par Isabelle **Rivière.** — Paris, Plon, 1925. 16°, 242 p.

Adeodato di S. Giuseppe OC. — Il santo contemplativo di Dio (sur S. **Thomas d'Aquin**). — *Xenia Thomistica*, III, 590-597.

Sarri PF. OM. — **Pier di Giovanni Olivi** e **Ubertino da Casale**, maestri di Teologia a Firenze. — *Studi Francescani*, 1925, 88-125.

Ferré MT. — Les principales dates de la vie d'**Angèle de Foligno.** — *Revue d'Hist. franc.*, 1925, 2, 21-34. — Une lettre d'**Angèle de Foligno.** — *Ibid.*, 361-375.

Otto R. — Meister **Eckeharts** Mystik im Unterschiede von oestliche Mystik. — *Z. Th. Kirche*, 1925, 8°, 325-360, 418-436.

Théry G. OP. — Contribution à l'histoire du procès d'**Eckhart** (suite). — *Vie Spirituelle*, n. 76, [49]-[95].

Dolezich G. — Die Mystik **Jan Ruysbroecks** des Wunderbaren (Bresl. Stud. z. hist. Theol., 4). — Habelschwerdt, Franke, 8°, XVII-171.

Huyben J. OSB. — Les premiers documents historiques concernant l'*Imitation* (suite). — *Vie Spirituelle*, n. 76, [96]-[116].

Pou JM. OFM. — Visionarios, beguinos y fratricelos catalanes. — *Archiv. Ibero Americano*, 1925, 12, 198-232.

Sur Jean Eximeno OFM. de Mayorque.

Pribilla N. SJ. — Die Jungfrau von Orleans eine protestantische Heilige? Theologisches zu Bernard Shaws. « Die heilige **Johanna** » *Stimmen d. Zeit*, 110, 241-259.

Masseron A. — Saint **Antonin** (1389-1459). (*Les Saints*). — Paris, Gabalda, 12°, 197 p.

Michel Hedwig. — St **Caterina von Genua.** — Mayence, Matthias-Grunewald-Verlag, 1925, 8°, 125.

Allison Peers E. — **Spanish Mysticism.** Preliminary Survey. — New-York, Dutton, 1925, 8°, XI-277.

Codina A. — ¿ Que contenian los Ejercicios al salir san Ignacio de Manresa? — *Manresa*, 2, 44-56.

Claudio de Jesus Crucificado CD. — Consultorio Teresiano de ascética e mística, XVI-XVII. La noticia general amorosa de S. **Juan de la Cruz**, 3, 414-420 ; 4, 10-19.

Jérôme de la Mère de Dieu CD. — La doctrine du V. Frère **Jean de Saint-Samson** (suite). — *Vie Spirituelle*, n. 76, 421-444, 566-583.

Gauthier J. SS. — Les étapes mystiques de Monsieur Olier. — *Vie Spirituelle*, 13, 665-684.

Joly H. — Génies sains et génies malades. — Paris, éd. Spes, 16°, VIII-256.

Contient entre autres des études sur Angélique Arnauld, Sainte Chantal, Madame Guyon.

Dudon P. — La dispute entre **Bossuet** et **Fénelon**. — *Etudes*, 186, 324-334.

Viller M. SJ. — Une édition grecque orthodoxe du « Miroir de l'âme » du P. **Huby** SJ. — *Orientalia christiana. De Oriente bibliographica*, 285-287.

Chérel A. — Un aventurier religieux au XVIIIe siècle : André-Michel **Ramsay**. — Paris, Perrin, 8°, 211 p.

Fischer L. — Vom verborgenen Heldentum. Aufzeichnungen aus dem Leben der stigmatisierten Dominikanernonne **Columba Schonath** von Bamberg, von Kanzleirat Joh. B. **Schonath**. — Aschaffenberg, Görres-Verlag, 1925, 8., XXXII, 94 et 72 p.

Alvarez P. OP. — El V. P. Maestro Fr. **Andrés Ruiz**, Dominico (Estigmatizado) (1719-1797). — *Vida sobrenatural*, 11, 205-215.

Seillière E. — Du quiétisme au socialisme romantique. — Paris, 12°, 270 p.

Delarue-Mardrus L. — Sainte **Thérèse de Lisieux**. — Paris, Fasquelle, 12°, 159 p.

George A. CSSR. — Le T. R. P. **Achille Desurmont** de la Cg. du T. S. Rédempteur, Provincial de France. — Paris, Téqui, 1924, 8°, XXII-648 p.

Maritain J. Le P. Humbert Clérissac. — *Vie Spirituelle*, n. 77, 584-600.

Lavaud MB. OP. — Le cardinal Mercier maître et modèle de la vie intérieure. — *Vie Spirituelle*, 13, 685-690.

Stapenda P. — Mistici d'oggi. — Florence, Le Monnier, 1925, 16°, XI-186 p.

Heiler F. — Die Mystik in den **Uspanishaden**. — München-Neubiberg, Schloss, 1925, 8°, 46.

Heiler Fr. — Christlicher Glaube und **indisches** Geistesleben. **Rabindranath Tagore**. — Munich, Reinhardt, 8°, 104 p.

Oakeley HD. — Greek Ethical Thought, from **Homer** to the **Stoics**. — Londres, Dent, 1925, 8°, XIII-226.

Moulton WJ. — John **Wesley's** doctrine of perfect love. — London, Quarterly Review, 1925, 14-27.

Le Gérant : A. SOUCASSE

CHARITÉ PARFAITE ET DÉSIR DE DIEU

En 1908, le regretté P. Pierre Rousselot publiait un mémoire *Pour l'Histoire du problème de l'amour au Moyen-Age* (1) dans lequel, avec une précision et une vigueur de pensée remarquables, il s'efforçait de mettre en pleine lumière et d'opposer l'une à l'autre les deux conceptions philosophiques de l'amour de Dieu qui, selon lui, avaient divisé les penseurs du Moyen-Age : conception *physique* et conception *extatique* de l'amour, comme il les appelait lui-même.

(Conception physique) : *Physique* cela va de soi ne signifie pas ici *corporel*... *Physique* signifie *naturel*, et sert ici à désigner la doctrine de ceux qui fondent tous les amours réels ou possibles sur la nécessaire propension qu'ont les êtres de la nature à rechercher leur propre bien. Pour ces auteurs il y a entre l'amour de Dieu et l'amour de soi une identité foncière, quoique secrète, qui en fait la double expression d'un même appétit, le plus profond et le plus naturel de tous, ou pour mieux dire le seul naturel. Cette manière de voir est celle de Hugues de S.-Victor,.. de S. Bernard dans le *De diligendo Deo*... Elle fut enfin précisée et systématisée par S. Thomas. C'est S. Thomas, s'inspirant d'Aristote, qui en dégage le principe fondamental en montrant que l'*unité* (plutôt que l'*individualité*) est la raison d'être, la mesure et l'idéal de l'amour ; il rétablit, du même coup, la continuité parfaite entre l'amour de convoitise et l'amour d'amitié... (2).

La conception *extatique*, au contraire, est d'autant plus accusée

(1) Dans les BEITRAEGE ZUR GESCH. DER PHIL. DES M. A., de BAEUMKER, t. VI, n. 6.

(2) Si j'aime Dieu plus que moi-même, c'est par suite de cette unité qui fait que le bien de Dieu est mon bien plus que mon bien particulier, comme le bien du tout est plus le bien de la partie que le bien propre de celle-ci.

chez un auteur, qu'il prend plus de soin de couper toutes les attaches qui semblent unir l'amour d'autrui aux inclinations égoïstes ; l'amour pour les tenants de cette école, est d'autant plus parfait, d'autant plus *amour*, qu'il met plus complètement le sujet « hors de lui-même ». Il s'ensuit que l'amour parfait... requiert une réelle *dualité* de termes : le type du véritable amour n'est plus celui que tout être de la nature se porte nécessairement à lui-même. L'amour... est libre parce qu'on ne saurait lui trouver d'autre raison que lui-même, indépendant qu'il est des appétifs naturels ; violent, parce qu'il va à l'encontre de ces appétits, qu'il les tyrannise, qu'il ne semble pouvoir être satisfait que par la destruction du sujet qui aime, par son absorption dans l'objet aimé. Etant tel, il n'a d'autre but que lui-même, on lui sacrifie tout dans l'homme, jusqu'au bonheur et jusqu'à la raison... On rencontre [cette conception] à Saint-Victor, dans l'ordre de Citeaux, dans l'école d'Abélard et les traces en sont reconnaissables dans la scolastique des Franciscains (p. 34).

Ce brillant exposé fut, comme il fallait s'y attendre, avec une position si nettement prise dans un problème central, accueilli par certains avec enthousiasme, et discuté de près par d'autres. Tout récemment encore le P. Descoqs en faisait une critique serrée, tant au point de vue de l'opposition entre les deux conceptions que de la préférence donnée à la conception physique (1) : à celle-ci il reproche en particulier, dans la mesure où elle exclut la conception opposée, extatique, d'être trop uniquement une métaphysique de l'amour et de laisser de côté le point de vue psychologique et moral, essentiels pourtant à une philosophie complète de l'amour. Je n'ai nullement l'intention de reprendre ici cette question philosophique, préférant laisser à de plus qualifiés que moi pour cela, de critiquer les arguments apportés dans les deux sens et de voir dans quelle mesure les deux conceptions ont été réellement opposées ou sont susceptibles de s'unir en une vue plus synthétique.

Je voudrais simplement, me tenant sur le plan proprement théologique, rappeler comment les deux tendances signalées par le P. Rousselot y aboutissent (qu'elles soient

(1) Dans ses *Institutiones Metaphysicae generalis*, I, 1925, p. 391-404.

ou non philosophiquement irréductibles) à deux conceptions absolument divergentes des rapports entre l'espérance et la charité, et comment elles se prolongent en deux formes, deux types, de vie spirituelle, souvent unis dans des proportions diverses, mais qu'il est utile de distinguer et de comparer.

La tradition catholique est très nette à nous présenter les trois dons de foi, espérance et charité comme formant un groupe à part qui domine et couronne toute notre vie surnaturelle sur la terre : qu'il suffise de rappeler les textes si nombreux où S. Paul groupe ces trois dons en un tout distinct (1), et les textes des Pères lui faisant écho jusqu'au moment où Grégoire le Grand (pour la première fois si je ne me trompe) les rapproche des quatre vertus morales que la théologie chrétienne distinguait à la suite des philosophes anciens (2). Dès lors les théologiens étudieront un concept général de vertu surnaturelle infuse, qu'ils appliqueront aux quatre vertus cardinales et aux trois vertus théologales : mais en dépit de tous les rapprochements, ils maintiendront toujours au groupe foi, espérance, charité, et sa prééminence et son caractère unique, venant du fait que ces trois dons *théologiques* nous unissent directement à Dieu, ont pour objet formel les spécifiant, non la bonté d'un acte créé, mais un attribut même de Dieu.

Lorsque poussant plus loin, la théologie veut réaliser une synthèse cohérente des données traditionnelles, et préciser la nature de ces trois dons, de chacun des trois actes de l'âme qui leur correspondent, il n'y a aucune difficulté à distinguer l'acte de foi des deux autres : acte produit par l'intelligence, adhésion au dogme révélé à cause de l'autorité souveraine de Dieu première vérité qui

(1) F. Prat, *Théologie de S, Paul*, II (1923), p. 401-404 : *Gal*, 5-6 ; *I Thess*. 1, 3 ; 5, 8, etc.

(2) *Moralia*, II, 49, n. 79, PL. 75, 594, S. Gregoire appelle la foi, l'espérance et la charité les *sœurs* des quatre vertus cardinales.

l'atteste, il se sépare nettement des actes de charité et d'espérance produits par la volonté.

C'est quand il s'agit de préciser les rapports entre ces deux derniers actes que les théologiens se divisent en deux directions nettement différentes. La tradition nous enseigne que la charité est l'amour de Dieu pour lui-même et par dessus toute chose ; que l'espérance est un désir confiant des biens éternels, malgré toutes les difficultés qu'il y a pour les obtenir, s'appuyant sur la toute puissance miséricordieuse de Dieu et sur sa fidélité aux promesses qu'il nous a faites. De ces données dogmatiques il y a deux interprétations systématiques complètement distinctes, et une troisième qui s'efforce de réaliser une synthèse de ce que les deux premières lui semblent contenir chacune de vrai.

La première interprétation part de la distinction fondamentale entre amour de bienveillance et amour de convoitise, le premier aimant Dieu pour lui-même, sans aucun retour sur soi, le second aimant Dieu en tant qu'il est le bien suprême, la fin dernière béatifiante, de celui qui aime. Amours légitimes, bons, surnaturels tous les deux, théologiques tous les deux puisque leur objet formel est Dieu lui-même, constituant, le premier, l'acte de charité, spécifié par son motif qui est la bonté de Dieu *absolue*, indépendante de tout rapport de la créature à Dieu ; le second, l'acte d'espérance, spécifié par son motif qui est la bonté *respective* de Dieu, Dieu en tant que fin dernière de l'homme. La confiance dans la puissance, les promesses, la fidélité de Dieu, n'entrent dans l'espérance que comme condition nécessaire pour que l'homme puisse nourrir un vrai désir de la possession de Dieu, possible pour lui uniquement en raison du secours divin.

La deuxième interprétation sous sa forme la plus cohérente et la plus rigoureuse pourrait se formuler ainsi, me semble-t il : l'acte de charité est l'acte par lequel l'homme s'unit à Dieu sa fin dernière surnaturelle ; par conséquent tout acte d'amour qui se termine à Dieu lui-même et non

pas à ses dons, est un acte de charité ; donc, non seulement l'amour de pure bienveillance, mais aussi le désir de Dieu, ce qu'on pourrait appeler l'amour de convoitise amicale, qui fait désirer l'union avec l'ami, qui se termine à sa personne, bien distinct de l'amour de convoitise intéressée qui fait désirer les dons de l'ami ou la satisfaction, le bonheur que procure sa présence. Vis-à-vis de Dieu, cet amour de convoitise intéressée nous fait désirer *notre* bonheur du ciel, *notre* propre béatitude comme telle : amour légitime s'il reste à sa place, au-dessous de la charité, mais qui n'a rien de *théologique* puisque son motif spécifique, son objet formel est un bien créé, et non une perfection divine ; amour dès lors qui ne constitue pas plus l'objet de l'espérance que celui de la charité, mais peut être rattaché à à l'exercice d'une vertu morale, de la justice, si l'on veut, comme amour ordonné de soi-même. Quant à l'espérance, elle est une vertu préparatoire à la charité, au même titre que la foi : par la foi notre intelligence reçoit de la première vérité les lumières qui aident sa faiblesse afin qu'elle puisse diriger notre tendance vers notre fin, la possession surnaturelle de Dieu, commencée ici-bas, achevée au ciel dans la vision et l'amour béatifiques ; de même par l'espérance notre volonté, en face des obstacles, des difficultés que présente pour sa faiblesse l'obtention de cette fin surnaturelle montrée par la foi, s'appuie sur la toute puissance auxiliatrice de Dieu, qui guérira cette faiblesse comme la foi a guéri les obscurités et les impuissances de l'intelligence (1) ; et ainsi l'âme, dirigée par la foi, soutenue par l'espérance, pourra produire l'acte suprême qui l'unit à Dieu sa fin, l'acte de charité. De cet acte l'objet sera toujours Dieu lui-même, mais ce bien infini la volonté pourra le vouloir, suivant la belle formule de saint Bonaventure (2), tantôt à

(1) Voilà pourquoi foi et espérance sont essentiellement des vertus de la *voie*, de la vie présente ; au ciel où il n'y aura plus ni obscurités, ni obstacles, où Dieu sera vu et possédé, seule la charité subsistera.

(2) III *Sent.* D. 27, a. 1, q. 2 (Quar. t. 3, p. 594) : « Summum bonum

Dieu lui-même (ce sera l'amour de pure bienveillance, l'acte essentiel, premier, suprême, de la charité), soit à soi-même, soit au prochain (ce seront les actes secondaires de la charité, spécifiés eux aussi par le même Dieu infini auquel ils se terminent, mais par lesquels on désire secondairement la possession de ce bien aux créatures que Dieu a admises à entrer en union avec lui-même) (1).

De ces deux interprétations la première a été proposée de la façon la plus nette par Scot et ses disciples (2), par Suarez (3), par les Sorbonnistes Ysambert et Grandin (4) ; la seconde est celle de S. Bonaventure (5) et, semble-t-il, de S. Thomas. Si la pensée de ce dernier peut prêter à quelque discussion pour ce qui est des rapports de la charité et de l'amour de désir (6), elle ne laisse place à aucune

aliquando homo per caritatem optat *Deo*, aliquando *sibi*, aliquando *proximo*... Generaliter ergo in actu dilectionis ipsius caritatis unum est bonum optatum, licet multa sint quibus illud bonum optatur ; et illud est obiectum principale ipsius habitus diligendi, quoniam ipsum optatur propter se a caritate, ita quod habet rationem obiecti principalis et finis quietantis. Et quia illud est unum solum sive comparetur ad se, sive comparetur ad eum qui habet caritatem, sive comparetur ad eius proximum, hinc est quod caritatis habitus habet esse unus. » — Et encore, *ibid*, D. 29, a. un. q. 2, ad 4 (p. 642) : « Per caritatem diligo summum bonum Deo et summum bonum mihi, ita quod volo quod Deus habeat summum bonum et sit summum bonum per essentiam, mihi vero per participationem ; et multo magis opto sibi quam mihi... » — Et encore D. 27, q. 2, a. 2, etc.

(1) Voir cette synthèse des trois vertus dans S. Thomas, *Q. de Virtutibus*, a. 12 ; I-II. q. 62, a. 3. Cf. I-II, q. 65, a. 5, ad 1 : « Caritas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis obiectum ad quod ordinamur per fidem et spem ».

(2) Scot, *III Sent.* D. 26 et par exemple Mastrius, *III Sent.* Disp. VI, q. 17, a 2.

(3) Suarez, *de Spe*, I, 3, n. 20-21.

(4) Ysambert, t. 3, *de Spe*, D. II, a. 4 ; Grandin, *de Spe*, q. 2, a 2.

(5) In *III Sent.* D. 26, a 1, q. 2-3 ; et D. 27, a. 2, q. 2. — Parmi les auteurs récents c'est chez le P. Schiffini, *De Virtutibus*, n. 219-224 et 285-291 que l'on trouvera cette opinion le plus fermement exposée. — Voir aussi Massoulié, *De l'amour de Dieu*, I, c 5-6.

(6) Voir surtout II-II, q. 17, a. 8 et *Q. de Spe*, a. 3 et la discussion dans Schiffini, *loc. cit.* n. 228 : à ces textes on peut opposer ceux où le saint Docteur répète que Dieu en tant que fin dernière de l'homme est

argutie d'interprétation quand il s'agit de placer l'objet formel de l'espérance dans la toute-puissance auxiliatrice de Dieu : le parallèle esquissé plus haut entre la foi et l'espérance est magnifiquement développé pour lui (1). C'est précisément la netteté de ces affirmations du Docteur Angélique sur l'objet de l'espérance, qui a poussé plusieurs théologiens, depuis le XVII[e] siècle, à chercher une voie de milieu ou à réaliser une synthèse des deux opinions dont nous venons de constater l'opposition (2). Très attachés à la doctrine de S. Thomas, se rendant compte qu'en effet, dans la pensée du peuple chrétien, l'essentiel de l'acte d'espérance c'est bien cette confiance en Dieu (3), trouvant en même temps que le désir de posséder Dieu contient un

l'objet propre de la charité ; par exemple, II-II, q. 26, a. 1, ad 1 : « *Caritas* tendit in ultimum finem *sub ratione finis ultimi* ; quod non convenit alicui alii virtuti » ; cf. q. 23, a 7, et le texte cité à la page précédente, note 3.

(1) *Q. dispul. de spe*, a. 1 : « Spes habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam aeternam, quam quis sperat et auxilium divinum a quo sperat : sicut etiam fides habet duo obiecta, scilicet rem quam credit et veritatem primam, cui correspondet. Fides autem non habet rationem virtutis nisi in quantum inhaeret testimonio veritatis primae, ut ei credat quod ab ea manifestatur... Unde et spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inhaeret auxilio divinae potestatis ad consequendam vitam aeternam... Sic igitur, sicut formale obiectum fidei est veritas prima per quam sicut per quoddam medium assentit iis quae creduntur, quae sunt materiale obiectum fidei, ita etiam formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei ». Voir aussi II-II, q. 17, a. 6 ; et encore la synthèse des trois vertus citée à la page précédente, note 2. — Ce parallèle entre foi et espérance est largement développé par ESPARZA, t. I, VI, *de Virt. theolog.*, q. 33, et les SALMANTICENCES, *de Spe*, I, 52.

(2) Déjà RIPALDA, *de Virtutibus*, 1652, XXXIII, 60, 62, après lui PLATEL, les *Wirceburgenses* ; plus récemment MAZZELLA, *de Virtutibus infusis*, n. 1099-1138 ; S. E. le Card. BILLOT, *de Virtutibus infusis*, th. 26 ; HARENT, dans DICT. TH. CATH., *Espérance*, t. 5, 641.

(3) La chose est rendue encore plus sensible si l'on considère quel est le péché directement opposé à l'espérance. le désespoir, qui n'implique nullement le manque de désir du ciel, mais manque de confiance ; tout comme la présomption n'est pas un désir exagéré, mais une confiance mal placée, ou une confiance abusant de la bonté diviue.

élément intéressé, incompatible, leur semble-t-il, avec la pureté de la charité, ils ont, eux aussi, compris exclusivement cette vertu reine comme amour de pure bienveillance, et, pour trouver une place au désir de Dieu, acte théologique, ils le sentaient bien, ils ont assigné à l'espérance un objet complexe comprenant, diversement combinés, mais tous deux à titre d'objet spécifique essentiel, les deux éléments bonté *respective* de Dieu (Dieu comme *mon* bien suprême) et toute-puissance auxiliatrice.

On voit tout de suite où est le pivot réel de la controverse entre les deux groupes (je dis les deux, parce que pratiquement le troisième se rattache intimement au premier dont il cherche à compléter les vues pour les rapprocher de la conception d'espérance commune chez les fidèles) : entre les deux amours de pure bienveillance et de convoitise amicale y a-t-il opposition, divergence, ou bien au contraire nous entraînent-ils dans la même direction, l'un allant plus loin que l'autre, mais non dans un sens différent ? Plus simplement encore, le désir de posséder Dieu, de m'unir à lui, diminue-t-il en quoi que ce soit la pureté de de l'amour que je lui porte ? ou bien au contraire ce désir de Dieu s'unit-il à l'amour de pure bienveillance, de la même manière que, selon l'aveu de tous, l'acte de charité envers le prochain vient s'unir à l'acte de charité envers Dieu ? Encore : la pureté nécessaire du motif de charité, exprimée par la formule traditionnelle « aimer Dieu pour lui-même », exclut-elle seulement le motif intéressé des dons de Dieu, distincts de lui, ou aussi toute pensée d'une possession de Dieu lui-même par celui qui l'aime ?

Cette opposition se sent au vif si l'on met en face l'une de l'autre les deux formules de S. Thomas et de Scot. La première nous dit en un texte connu : « Si, par impossible, Dieu n'était pas *mon bien*, je ne pourrais pas aimer (1) ».

(1) II-II. q. 26, a. 13, ad 3 : « Dato enim per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi ». — I, q. 60,

Et S. Bonaventure ajoute précisant encore : quand on dit que la charité n'agit pas en vue de la récompense « cela s'entend de la récompense *créée*, car pour ce qui est de la récompense *incréée*, ce n'est pas vrai, vu que plus la charité est grande, plus elle désire être unie à Dieu et avoir Dieu (1) ».

Scot au contraire posera le principe que le propre de la charité, ce qui la distingue de l'espérance, c'est « de tendre vers son objet pris en lui-même, *alors même que par impossible en serait enlevé ce qui en fait le bien de l'amant.* La vertu affective qui parfait notre volonté en tant que celle-ci a l'affection de justice, voilà ce que j'appelle charité ». Plus haut il a expliqué la distinction entre le double mouvement, la double affection qui meut la volonté : affection de justice et affection d'avantage propre, la première plus noble parce que la seconde ne peut vouloir sans ramener l'objet voulu à soi ; la première propre de la charité, la seconde caractéristique de l'espérance (2).

a. 5, ad 2 : « Non esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus ».

(1) *III Sent*, D. 26, a. 1. q. 1, ad 5 (Quaracchi, III, p. 557) : « Illud intelligitur de praemio creato, de praemio autem increato non habet veritatem, quia maxima caritas maxime desiderat uniri Deo et habere Deum ». — De même, *III Sent.* D. 27, a. 2, q. 2, p. 607 : « Nullum est inconveniens dicere quod motus caritatis possit esse mercenarius, si dicatur mercenarius ex intuitu mercedis *aeternae et increatae* ».

(2) La charité se distingue de l'espérance « quia actus eius non est concupiscere bonum amanti, in quantum est commodum amantis ; sed tendere in obiectum secundum se, *etiamsi per impossibile circumscriberetur ab eo commoditas eius ad amantem.* Hanc virtutem affectivam perficientem voluntatem in quantum habet affectionem iustitiae, voco caritatem ». *III Sent.* D. 27 n. 2. — «... In voluntate sunt duae affectiones, scilicet *iustitiae* et *commodi* : nobilior autem est affectio iustitiae... secundum autem affectionem commodi non potest velle nisi in ordine ad se. . Dico igitur quod caritas perficit voluntatem in quantum est affectiva affectione iustitiae ; et spes perficit eam in quantum est affectiva affectione commodi ». *III Sent.*, D. 26, n. 17-18. — Cette *affectio iustitiae* « secundum quam aliquis potest velle aliquod bonum non ordine ad se », que Scot oppose souvent, à la suite de S Anselme (*De Casu diaboli*, 14, PL. 158-346), à l'*affectio commodi* (voir II Sent. D. 6, q. 2 n. 9 ; III Sent. D. 18, n. 5...), est en somme la volonté du bien en

La formule de S. Bonaventure, plus nette encore que celle de S. Thomas, était éminemment traditionnelle. S. Augustin sans doute nous enseigne que « ce qu'on n'aime pas pour lui-même, on ne l'aime pas véritablement », que ce qui élève l'homme c'est de « s'oublier lui-même par amour pour le Dieu immuable, de se négliger soi-même et se mépriser en face de lui (1) ». Mais quand il s'agit de préciser ce qu'est cette gratuité de la charité, d'expliquer comment le vrai pasteur, à la différence du mercenaire, paît gratuitement ses brebis et cependant demande sa récompense, il pose le principe : « A celui qu'on aime gratuitement on ne saurait demander aucune récompense, si ce n'est celui-là même qu'on aime (2) ». Ce que Hugues de Saint-Victor traduira ainsi en exagérant d'une façon simpliste : « Qu'est-ce qu'aimer sinon désirer avoir celui qu'on aime; non pas autre chose que lui, mais lui-même, et c'est en cela qu'est la gratuité de l'amour (3) ».

Pourquoi en est-on venu à hésiter, à refuser le nom de charité au désir de posséder Dieu bien suprême de l'âme ? C'est, je crois, parce que l'on a voulu introduire dans la conception que l'on se faisait de l'amitié entre Dieu et l'homme les éléments que décelait une analyse de l'amitié entre hommes, sans tenir un compte suffisant des autres éléments résultant de la relation de créature à Créateur, d'être fini à sa fin dernière infinie. Si peut-être certains dé-

lui-même, de ce qui est bon en soi et convenable, indépendamment de toute relation à celui qui aime : nous sommes là très loin des conceptions de S. Thomas sur le bien et l'amour.

(1) « Quod non propter se amatur, non amatur... *Soliloq.*», I, 22, PL. 32, 881 ; « melior est [homo] cum obliviscitur sui prae caritate incommutabilis Dei, vel seipsum in comparatione illius contemnit... » *de Libero arbitrio,* III, 76, PL. 32, 1308.

(2) «... Nullo modo merces quaereretur ab eo qui gratis amatur, nisi merces esset ipse qui amatur. » *Sermo* 340, PL. 38, 1483-84.

(3) *De Sacramentis,* II, p. 13, c. 9, PL. 176, 534 : « Quid est enim diligere nisi velle habere ? Non aliud ab ipso, sed ipsum, hoc est gratis. ». Cf. ibid. c. 3. col. 527. — Voir sur ce texte. ROUSSELOT, *loc. cit.*, p. 45-49.

fenseurs de la théorie physique de l'amour ont trop négligé, comme le leur reproche le P. Descoqs, l'aspect psychologique et moral du problème de l'amour, il me paraît bien certain que la théorie extatique en ce qu'elle a d'exclusif, comme chez Scot, vis-à-vis du désir de Dieu, est née au contraire de ce qu'on a trop négligé l'aspect métaphysique et ontologique du problème pour s'en tenir trop aux analyses de l'amour humain ; analyses dont nous sommes bien obligés de partir puisque c'est cet amour-là que nous connaissons immédiatement, mais que nous ne pouvons appliquer à nos relations avec l'ami divin sans les transposer suivant les indications de la métaphysique.

Il est certain, en effet, qne, dans le plan de l'amour humain, les deux mouvements : amour de bienveillance, amour de convoitise, même entendue de cette convoitise amicale qui se termine à la personne de l'ami et non à ses dons, ne peuvent jamais être purement et simplement dans le prolongement l'un de l'autre et divergeront toujours en quelque point ; et par conséquent se donner pleinement à l'un des deux ne sera possible qu'en sacrifiant quelque chose de l'autre.

L'ami humain, si pure, si haute, si surnaturelle que soit l'amitié que je lui porte, n'est pas ma fin dernière : il y aura toujours des cas, au moins possibles, dans lesquels ce désir d'union avec lui devra être sacrifié à l'amour que j'ai pour mon propre bien surnaturel, ne fut-ce que le cas où l'ami se damne et où je dois renoncer à l'union avec lui dans le ciel : tandis que jamais l'amour surnaturel que je dois me porter à moi-même, le désir de posséder Dieu, ne sera en divergence quelconque avec l'amour de pure bienveillance, le désir le plus pur de la gloire de Dieu (1).

(1) Mais l'âme qui se damne ? La justice et la gloire de Dieu demandent que l'âme mourant en état de péché soit éternellement privée de sa possession... oui : mais précisément l'âme n'est damnée que parce qu'il lui devient impossible de faire un acte d'amour : si à ce moment elle pouvait faire cet acte d'accepter sa condamnation par amour de

En outre, il y a dans l'amour humain, un élément de réciprocité, d'égalité dans le désintéressement, que nous ne pouvons chercher à retrouver dans la charité de l'homme envers Dieu, comme le voulait Abélard par exemple (1) : Dieu infini nous crée et nous sauve sans avoir à attendre de nous aucune augmentation réelle de bonheur et de gloire ; nous ne pouvons pas l'aimer sans que pour nous cet amour même soit la source de la béatitude, sans que toute augmentation d'amour n'ait pour effet une augmentation de béatitude. Assurément, je puis dans mon acte d'amour ne pas considérer ce point de vue, fixer uniquement mon intention sur le bien de Dieu lui-même, vouloir, comme dit S. Bonaventure, Dieu à Dieu lui-même ; c'est

bienveillance pour Dieu, elle rentrerait aussitôt en grâce et cesserait d'être damnée. Quant aux suppositions qu'on trouve sous la plume et sur les lèvres de Saints : « Si je dois être damné, je veux du moins ici-bas aimer Dieu de toutes mes forces »... et formules semblables, elles ne sont pas en réalité une acceptation, même hypothétique, de la damnation, mais une sorte d'argument *dato non concesso*, pour écarter une discussion inopportune avec la tentation de désespoir ; ou encore ce sont de ces « folies d'amour », de ces expressions hyperboliques, par lesquelles ces âmes, sans se préoccuper de rigueur théologique, veulent seulement marquer l'excès de leur amour. Ainsi Angèle de Foligno, *Mémorial*, c. 6, éd. Doncœur, 1926, p. 61 : « Et ex tunc remaneo ita contenta et secura, quod si certissime scirem me esse damnandam nulla ratione possem dolere. Et non minus laborarem et studerem orare et honorare illum ». Ou encore Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, *Histoire d'une âme*, c. 5, pensant avec douleur « qu'il ne monterait jamais des abîmes de l'enfer un seul acte d'amour. Alors je m'écriai que, de bon cœur, je consentirais à me voir plongée dans ce lieu de tourments et de blasphèmes, pour qu'il y fût aimé éternellement. » Mais aussitôt la Sainte ajoute avec son ferme bon sens : « Cela ne pourrait le glorifier puisqu'il ne désire que notre bonheur : mais *quand on aime, on éprouve le besoin de dire mille folies*. Si je parlais ainsi, ce n'était pas que le ciel n'excitât mon envie ; mais alors, mon ciel à moi n'était autre que l'*amour*, et je sentais dans mon cœur que rien ne pourrait me détacher de l'objet divin qui m'avait ravie. »

(1) *Comment. in Rom.* III, c. 7, PL. 178, 891 : « Tam sincera dilectio Christi... ut in omnibus quae pro nobis egerit... nullum commodum vel *temporale*, vel *aeternum*, sed *nostrum*, quaereret » et nous nous devons l'aimer de la même manière, sans quoi notre amour devient « mercenarius, licet in spiritualibus ».

l'aspect psychologique et intentionnel du problème de l'amour, et il est juste, réel : mais il ne supprime en rien l'aspect ontologique du même problème et la distance infinie, qui, de ce chef, séparera toujours la charité de tout amour entre hommes quel qu'il soit.

En réalité l'aspect ontologique domine l'aspect psychologique : c'est parce que, ici bas, notre faiblesse ne nous permet pas de réunir en un seul élan la triple tendance de la charité, son triple mouvement qui nous fait vouloir Dieu, à Dieu lui-même d'abord et comme acte premier, au prochain et à nous-mêmes ensuite, comme acte secondaire, mais essentiel lui aussi, c'est dis-je parce que nous ne pouvons unir ces trois actes en un seul, chacun à sa place, que nous les formons dans notre vie spirituelle successivement, portant notre intention actuelle tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre de ces objets. Et c'est parce que Dieu est l'être infini dont nous ne sommes que les créatures, que l'amour de pure bienveillance est l'acte le plus haut, l'acte premier et principal de la charité, mais sans exclure pour autant du domaine de cette vertu les actes secondaires qui nous font vouloir la possession de Dieu aux créatures qui y sont appelées par son amour.

Dans la béatitude du ciel, ces trois mouvements n'en feront plus qu'un, l'acte de charité complet qui demeurera *in aeternum*. Et même dès ici-bas les âmes saintes, dominées pleinement par l'action du Saint-Esprit, en arrivent à se rapprocher de cet état bienheureux : chez elles, la volonté, soutenue par une grâce plus puissante, en vient à synthétiser ce triple mouvement en un élan habituel d'amour de Dieu, dans lequel resplendit par dessus tout la pure bienveillance, qui est souvent seule aperçue parce qu'elle domine tout, mais en qui se prolongent aussi le désir de Dieu et l'amour du prochain, agissants, bien qu'à peine visibles, comme la créature au sein de son créateur.

C'est pour n'avoir pas assez considéré ce double aspect ontologique et psychologique de la charité que certains

tenants de la conception extatique ou de la conception physique de l'amour en sont venus à des vues manifestement erronées.

C'est une assimilation exagérée de la psychologie de la charité à celle de l'amour humain qui a conduit les quiétistes, et avant eux Abélard, à une vraie surenchère de désintéressement et à des raffinements chimériques de pureté comme ceux de Fénelon (1). C'est au contraire pour avoir négligé l'aspect psychologique de la question que Bolgeni, et avant lui dans une certaine mesure Bossuet, en sont venus à nier la possibilité non seulement d'un état, mais d'un acte d'amour de pure bienveillance (2).

C'est au contraire parce qu'ils se sont fermement tenus en pratique à cet aspect complexe de la charité que les grands docteurs de l'amour, S. Augustin, S. Bernard, S. Thomas d'Aquin, S. Bonaventure, ont pu être invoqués tour à tour comme patrons par les défenseurs des deux systèmes rappelés plus haut sur l'espérance et la charité. A les bien comprendre cependant il me paraît certain que, s'ils n'ont pas discuté et tranché la question dans les termes précis où elle se pose aux théologiens d'aujourd'hui, c'est

(1) C'est encore par une assimilation exorbitante de l'amitié divine à l'amitié humaine que Gonnet (*Clypeus*, t. I, tract. V, de Praedestinatione, Digr. 1, a. 2, n. 36) apportait en faveur du petit nombre des élus un argument comme celui-ci : « Praedestinati sunt amici Dei et praedestinatio est specialis ac singularissima Dei amicitia : at una ex conditionibus ad amicitiam requisitis est quod sit circa paucos, ut docet Aristoteles, libr. 8 Ethic. et ibi D. Thomas, lect. 6 ; ergo praedestinati comparative ad reprobos pauci sunt ».

(2) Bossuet, *Schola in tuto*, n. 5 (Lebel, t. 29; p. 216) déclare que « Deum ut benevolum et beneficum, haud minus esse verum ac *necessarium*, licet secundarium, motivum eiusdem caritatis... » — Bolgeni, lui, excluait sans ambages tout amour de bienveillance ; il écrit (*Della carità*, 1788) n. 77 « quell' amore di benevolenza verso Dio, che s'insegna da molti teologi come il solo vero amore appartenente alla carità teologica, è un amore impossibile e chimerico ad aversi dall' uomo » ; cf. n. 80 : « Le cose dette fin'ora escludono onninamente quest'amore (de bienveillance) e stabiliscono con ogni certezza per vera carità teologica il *solo* amore di concupiscenza ».

bien dans le sens de la seconde de ces deux interprétations que va leur pensée, pour eux désir de Dieu et charité ne font qu'un : pour S. Bonaventure au moins la chose est incontestable.

Reste cependant que, si une doctrine complète de la charité doit tenir compte des deux points de vue ontologique et psychologique, il est possible, légitime, bienfaisant même, que *dans la pratique* de la vie spirituelle, ce soit, suivant les auteurs et les écoles, tantôt l'un, tantôt l'autre qui domine : le P. Rousselot le faisait déjà remarquer pour S. Bernard qui lui paraissait dans ses écrits spéculatifs se rattacher plutôt à la conception *physique* de l'amour, et dans ses sermons donner davantage au point de vue *extatique*. Au contraire un Bérulle, par exemple, sans négliger le point de vue extatique et psychologique, mettra au premier rang, même dans la pratique, le point de vue physique, ontologique.

Tout en constatant dans la spiritualité catholique cette double tendance (je dirai presque en la *sentant*) on hésite à écrire des noms dans chacune des deux colonnes : c'est qu'en effet, une réalité aussi riche que la vie spirituelle de ces grandes âmes, est trop nuancée et trop complexe pour pouvoir être ainsi schématisée et classée brutalement, lourdement. Dieu nous garde, comme on l'a peut-être trop fait, par exemple à propos des spiritualités théocentriques et anthropocentriques, d'aller établir des oppositions qui laisseraient croire à des lacunes regrettables, à des infériorités incurables. Non, entre grands spirituels et grandes écoles de vie intérieure, les nuances, les formes dont les différences sont indéniables, viennent, non de ce que les uns ont *négligé* tel point de vue, tel élément, les autres tel autre, mais bien de ce que les uns ont mis davantage en lumière un aspect, une source de vie spirituelle, les autres ont insisté plutôt sur un autre ; ce qui est fort différent.

Sous le bénéfice de ces remarques, il sera cependant

utile de constater comment, au double aspect du problème de l'amour et de la charité, à la prédominance de l'une des deux tendances aboutissant sur le terrain spéculatif à la conception physique ou extatique, répondent dans la spiritualité catholique deux courants profonds, deux types généraux de vie intérieure.

S'attache-t-on de préférence au point de vue ontologique, à la conception physique de nos relations avec Dieu, naturellement le centre de toute la vie spirituelle deviendra la pensée de l'*union* avec lui par l'intelligence et la volonté, union qui commence à se réaliser ici-bas, qui devient toujours plus parfaite à mesure que l'âme avance. qui se consommera pleinement dans la vision du ciel (1). De là un sentiment très vif de la continuité entre la vie spirituelle de cette terre et celle de la patrie, entre le temps d'épreuve qui apparaîtra surtout comme une préparation, un acheminement, et la béatitude qui couronnera, achèvera les commencements de la terre. De là aussi la place faite à l'union contemplative autour de laquelle tout rayonne parce qu'elle est précisément ce commencement, cet acheminement, cette première ébauche de ce que sera l'union du ciel. Le sommet de l'amour et de la sainteté ici-bas sera avant tout le sommet de cette union, les grâces les plus élevées de l'union transformante et du mariage spirituel. Tout le reste gravitera autour de ce centre, pénitence, détachement, mortification des passions, seront d'abord et essentiellement des préparations à ces actes de plus en plus hauts de l'amour unitif ; zèle, œuvres de miséricorde n'en seront que les suites, les conséquences, l'écoulement d'un trop plein d'amour ; l'abnégation et l'humilité, ces éléments essentiels de toute vraie sainteté, seront surtout l'anéantissement de la créature en face de l'infini, ce sentiment de la

(1) On trouvera un magnifique exemple de cette orientation de la vie spirituelle chez le card. Mercier dans la belle description de sa vie intérieure faite par le P. Charles, *Revue Néoscolastique*, 1926, p. 236-249.

partie minime, infime qui se sacrifie, s'oublie pour le tout, suivant la comparaison chère à S. Thomas, sentiment qui naîtra spontanément du fait que notre amour se moulera pleinement sur l'ordre des êtres, mettant infiniment haut l'amour du bien infini, infiniment bas celui de la petite créature (1). Dans l'Evangile les formules d'amour préférées seront celles du Christ demandant : « Qu'ils soient un comme vous, Père, et moi ne sommes qu'un ; moi en eux et vous en moi, pour qu'ils soient consommés en unité » (Ioan. 17, 22-23).

D'autres âmes, au contraire, s'arrêteront davantage à l'autre parole du Maître, dans le même discours après la Cène (Ioan. 15,13) : *Maiorem hac dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis* : pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. Tandis que pour les premiers le mystère de prédilection sera l'Incarnation, l'union de la nature humaine à la nature divine dans la personne du Verbe, Dieu s'abaissant par amour jusqu'à sa créature pour se l'unir, modèle de nos anéantissements intérieurs devant lui notre Créateur, pour ceux-ci leurs yeux se reporteront sans cesse vers le Calvaire, vers le Dieu fait homme se sacrifiant, s'abreuvant de douleurs, d'opprobres, embrassant toute souffrance

(1) Voir dans ROUSSELOT, p. 23 et ss., une étude sur cette théorie du tout et de la partie chez Aristote et chez S. Thomas : il fait remarquer que complétée, et précisée par S. Thomas, elle devient une partie essentielle de sa doctrine de l'amour de Dieu Elle ne paraît pas encore, note-t-il dans *II Sent.* D. 3, q. 4 ; au contraire dans *III Sent.*, D. 29, q. 1, a. 3, elle paraît comme *plus probable.* Dès lors on la retrouve I, q. 60, a. 5 ; I-II, q. 109, a. 3 ; *Quodlib.* I, a 8 ; II-II. q. 26, a. 3 : « Unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium... Apparet etiam hoc in politicis virtutibus secundum quas cives pro bono communi dispendia et propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis quae fundatur super communicatione donorum gratiae. Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum qui est bonum commune omnium quam seipsum ; quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali principio omnium qui beatitudinem participare possunt. »

et toute humiliation humaines, pour toucher les cœurs de ses frères les hommes. Le sommet de la sainteté ce sera « souffrir de grandes choses pour le Christ », en union avec lui ; la dernière cime ce sera le martyre, vie pour vie sacrifiée au Christ, l'union, l'assimilation, la conformité la plus complète à son holocauste. Abnégation, souffrance ne seront plus tant envisagées comme purifications acheminant l'âme à l'union, que comme témoignages d'amour prodigués à qui nous a le premier aimés coûteusement et douloureusement : la pauvreté, les opprobres avec le Christ pauvre et humilié, dira S. Ignace.

Pour les premiers, dans l'amour de Dieu, paraîtra surtout la réalité ontologique, l'amour de la créature tendant vers son Créateur qui est son bien suprême, sa fin et son but ; pour les seconds ce seront les analogies humaines qui prendront plus de relief, ce sera l'amour mutuel de personne à personne, l'amour pour le Dieu qui, nous voulant ses amis, nous a fait en un sens ses égaux et ses frères : le don de soi à celui qui s'est donné pour nous. De là la place occupée dans la vie spirituelle de ces âmes par la sainte humanité du Christ. Pour tous assurément elle est la voie qui les mène à Dieu : mais tandis que dans le Verbe incarné c'est à la divinité qu'iront immédiatement les uns, les autres s'arrêtent davantage à l'homme Jésus, à ses exemples, à ses marques d'amour. De là aussi la forme à la fois plus souffrante et plus active de leur charité : comme Jésus s'est donné pour ses frères, ainsi devons-nous nous donner, jusqu'à la mort s'il le faut, pour nos frères, pour achever l'œuvre commencée par le chef de notre humanité. De là encore chez les mêmes âmes un sentiment plus vif de l'opposition entre la *voie*, la vie présente, et le *terme*, la patrie céleste : ici la vallée de larmes, les semailles dans la souffrance, là haut la joie, et les délices de l'union éternelle. Dans la vie présente, c'est l'aspect d'épreuve méritoire qui l'emporte sur celui d'acheminement.

Si l'on osait articuler quelques noms pour fixer les idées

et s'il était permis de s'attacher à ce qui paraît dominer dans leurs enseignements spirituels, on mettrait d'un côté S. Augustin, S. Grégoire, S. Thomas et les grands mystiques dominicains, sainte Thérèse et S. Jean de la Croix avec leurs disciples, notre école française du XVII[e] siècle avec Bérulle, Olier, Eudes ; de l'autre, S. Bernard, S. François d'Assise et le courant franciscain, S. Ignace relié à ce courant par l'*Imitation de J. C.*, S. François de Sales aussi, semble-t-il, et sûrement sainte Marguerite-Marie. Mais aussitôt se présentent à l'esprit les traits innombrables qui devraient faire renverser le classement : S. Bonaventure nous a donné plus haut la formule la plus nette de la conception « physique » de la charité et il n'est pas moins net à nous enseigner que le suprême degré de la charité c'est « pati difficilia pro Christo (1) ». Et qui donc a parlé de la Passion du Christ en termes plus brûlants que Suso dans son livre de la *Sagesse éternelle* ? Quant à S. Ignace qui met si fort en relief l'abnégation de l'amour, dans ses *Trois degrés d'humilité* en particulier, ne lui a-t-on pas discrètement reproché d'enseigner dans son *Fondement* une spiritualité trop anthropocentrique, de nous proposer un amour de Dieu trop imprégné de désir, donc pas assez extatique et trop physique ? Tant il est vrai encore une fois que ces deux tendances se croisent et s'enchevêtrent, parfois dans la même âme : du magnifique *Livre* d'Angèle de Foligno, de ces notations toutes vives que vient de nous restituer le P. Doncœur, on pourrait extraire deux séries parallèles pour illustrer les deux termes de la

(1) S. BONAVENTURA, *Apologia pauperum*, c. 3 (Quaracchi, VIII, p. 244) distingue ainsi les trois degrés de la perfection propre à cette terre : « declinantur mala, efficiuntur bona, perferuntur adversa » ; et le troisième degré qui consiste non seulement à supporter les adversités qu'on ne peut éviter, mais aussi « ut ex fervore divini amoris magno desiderio illa praeoptet et cum gaudio magno sustineat... Hic namque est consummatio perfectionis et caritatis » Cf. c. 4, n. 2 (p. 252) : la perfection de la charité est dans le désir de martyre lequel unit à Dieu, conforme au Christ et est « diffusionis permaximae ».

comparaison esquissée plus haut. Et pourtant, si l'on y réfléchit, ces deux tendances existent réellement, bonnes toutes deux, voulues de Dieu toutes deux, sanctifiantes toutes deux, à condition que chacune évite les écueils qui lui sont propres.

La première a l'avantage considérable de se modeler de plus près sur l'ordre objectif des réalités surnaturelles, de donner à la vie surnaturelle une base doctrinale très forte et très pleine, de replacer l'âme sans cesse dans le cadre total de sa vie surnaturelle, de ne pas la laisser rétrécir son horizon. Par suite elle imprimera à toute cette vie un caractère de plénitude large, sereine, pacifiante, une hauteur qui la défendra des étroitesses et des excentricités.

Pour elle l'écueil principal sera, si je ne me trompe, de perdre trop facilement de vue la différence entre les conditions de la vie spirituelle ici-bas et celles de la patrie : différence qu'il ne faut pas exagérer, qui ne supprime pas la continuité et l'unité foncière de notre vie de grâce, mais qu'il n'est pas sans péril de trop laisser s'atténuer à nos yeux. De là naîtrait le danger d'oublier trop la corruption de notre nature, de perdre le sens profond du mystère de la Croix, de cette folie de la Croix qui doit animer notre vie comme celle du Christ, de trop donner à l'amour fruitif et pas assez à l'amour effectif, au *service* de Dieu dans les âmes. Danger aussi de céder à l'illusion qui guette toutes les spiritualités à tendance fortement doctrinale : l'oubli de la distance qui sépare pour nous ici bas voir et faire, l'oubli de l'illogisme foncier de notre pauvre volonté blessée. Aussi peut-on dire qu'en un sens cette tendance sera surtout une tendance d'âmes adultes, pour qui ces dangers seront fort atténués, alors qu'ils seraient très redoutables si on n'y prenait garde pour des âmes encore débutantes ou alourdies de défauts mal corrigés.

Par ce qu'elle a de plus humain, de plus tangible, concret, pratique, la deuxième tendance garantira plus facilement contre les illusions, courra moins risque d'être mal

comprise, sera plus accessible à toutes les âmes, tout en les menant aussi haut. Elle met en pleine lumière la Croix, elle anime directement au sacrifice et au don de soi. à la dévotion personnelle, intime avec le Christ, sera plus immédiatement et plus impérieusement génératrice de zèle et de dévouement. Pourvu que, elle aussi, se garde d'exagérer dans son sens : le danger pour elle, nous l'avons vu, serait de trop assimiler l'amitié entre l'homme et Dieu à une amitié humaine, de trop oublier les relations fondamentales de créature à Créateur, relations qu'aucune condescendance divine ne supprime. Danger aussi pour elle, parce qu'elle est moins théorique et serre de moins près l'ordre des vérités spéculatives, de substituer des mouvements de cœur aux principes doctrinaux, de placer la perfection dans la difficulté vaincue plus que dans la tendance totale à la fin de cette vie...

Mais, dira-t-on, cette deuxième tendance n'a-t-elle pas une infériorité grave, indéniable, celle de refléter une position doctrinale moins exacte ? ou tout au moins de s'inspirer d'un point de vue plus moral et psychologique, inférieur, secondaire par rapport au point de vue ontologique, supérieur et essentiel, que la première tendance maintient à sa place ?

Sans doute, je l'ai déjà indiqué plus haut, des deux conceptions opposées sur les rapports entre la charité et l'espérance, c'est celle de S. Bonaventure, faisant entrer le désir de Dieu dans la charité qui me paraît la plus vraie, la plus pleinement, la plus rigoureusement conforme à nos rapports réels avec Dieu, tels que nous les fait connaître la tradition (1) ; et par conséquent la conception *extatique*

(1) Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre une démonstration en règle de cette thèse. On trouvera cette démonstration, par exemple dans le *de Virtutibus* du P. Schiffini, *loc. cit.*

Je me bornerai ici à une simple remarque : faire entrer l'amour de convoitise pour Dieu dans la charité, c'est, dit-on, faire de la charité une condition préalable de l'espérance : celle-ci, en effet, suppose le désir de Dieu comme condition préalable, si elle ne s'identifie pas avec

de l'amour, si elle est prise exclusivement, me paraît inexacte dans la mesure même où elle rejette les principes de la conception *physique*.

Mais la question posée de la valeur des deux tendances spirituelles esquissées plus haut n'est nullement tranchée par là. Autre chose est la vérité de la thèse théologique à laquelle on aboutit en se livrant exclusivement sur le terrain doctrinal à un tendance de l'âme, légitime et bonne, mais qu'on ne contrôle plus sans cesse par le souvenir constant des principes métaphysiques — et autre chose la valeur de sanctification de la même tendance employée comme ressort principal de la vie spirituelle, utilisée donc non plus comme guide de la spéculation, mais comme soutien de nos efforts vers Dieu, contrôlée donc et éclairée pour éviter tout excès, par cette spéculation elle-même.

Si, en effet, à l'aspect psychologique du problème de l'amour correspond, quand on lui donne le pas sur l'aspect ontologique, cette conception extatique de l'amour, laquelle à son tour devenue prépondérante et exclusive aboutit en théologie à cette conception de l'espérance et de la charité qui ne semble pas exacte, cet aspect psychologique n'en reste pas moins un point de vue vrai et réel, encore que spéculativement subordonné. Et dès lors on peut légitimement se demander ce qui est pratiquement le

lui. Il n'en est rien : le désir supposé, en effet, par l'espérance peut être simplement l'amour de convoitise intéressée qui se porte sur les *dons* de Dieu, tels que le bonheur du ciel, acte, je l'ai rappelé plus haut, qui n'est pas *théologique*. Ou peut-être, plus exactement encore, dira-t-on que le désir supposé par l'espérance peut se porter sur Dieu lui-même sans être pour cela la charité, parce que ce désir tel que le présuppose l'espérance n'est pas nécessairement un désir *efficace*, par-dessus toute chose ; au contraire, chez le pécheur qui espère il peut y avoir un sincère désir de Dieu lui-même, mais désir qui ne parvient pas encore à dominer l'attache au péché contraire à Dieu, qui n'est donc pas encore la charité, mais qui suffit pour que ce même pécheur puisse faire un acte d'espérance, de confiance en le secours de Dieu qui l'aidera à vaincre les obstacles pour arriver à posséder Dieu, et en première ligne à triompher de cette attache au péché.

plus utile aux âmes pour leur sanctification, de s'inspirer du point de vue plus total, plus haut, plus profond, de la métaphysique, ou de s'attacher au point de vue plus humain, moins complet, encore que vrai, mais aussi plus accessible à elles, plus à leur portée.

Il ne faut pas l'oublier, en effet, autre chose est le progrès en science, même théologique, autre chose le progrès dans la sainteté et le service de Dieu. La pleine possession de la vérité sera l'apanage de la patrie : ici bas, le primat n'est pas à la connaissance, il est à l'amour. Et voilà pourquoi, si Dieu nous assure, par l'assistance donnée au magistère infaillible de l'Eglise, la possession sûre des vérités nécessaires au salut et à la sanctification des âmes, il semble moins jaloux de nous assurer toujours les moyens de progresser au maximum dans la connaissance de ces vérités, même révélées : et nous le constatons nous-mêmes, quelle que soit la très réelle utilité de cette connaissance plus entière, plus profonde, pour le progrès des âmes, il n'y a pas entre degré de sainteté ou de perfection, et degré de connaissance intime du vrai révélé, ce parallélisme qu'y mettaient les Alexandrins du IIIe siècle. Par conséquent il peut fort bien arriver qu'une tendance, un point de vue exact et juste sans doute, mais moins profond, moins fécond spéculativement, aide davantage certaines âmes à progresser dans l'amour, dans cette charité « secundum quam, dit S. Thomas, specialiter attendenda est perfectio vitae christianae ».

En réalité ni l'une ni l'autre de ces deux tendances ne doit être mise au-dessus de la tendance contraire : toutes deux sont bonnes, et répondent, dans leur différence même, aux conditions nécessaires de notre pèlerinage ici-bas vers le ciel. Il en est, en effet, de l'amour comme de la connaissance, dès que les créatures finies que nous sommes entrent en rapport avec leur Créateur infini. Notre connaissance se hausse vers Dieu en se servant des conceptions des choses créées qu'elle lui applique analogiquement ; et

dans le développement pratique de cette connaissance analogique, notre âme sera partagée par le double souci d'appliquer à Dieu des notions vraies, réelles, pleines, et en même temps de les corriger sans cesse par des négations et des sublimations pour qu'elles puissent vraiment lui convenir : ne pas vider ces concepts humains de tout leur contenu, ne pas les appliquer à Dieu dans leur petitesse et leur grossièreté infiniment éloignée de sa perfection infinie, voilà la double alternative qui fait notre tourment dès que nous voulons scruter la nature de Dieu et ses rapports avec la créature.

De même pour l'amour : tant que Dieu ne nous apparaît ainsi qu'à travers les voiles de la raison et de la foi, nous lui donnons le mouvement humain de notre cœur vers lui, nous lui donnons cet amour que nous avons appris entre hommes, que la charité infuse élève, agrandit, mais ne change pas encore radicalement. Dès lors nous mettons dans cet amour les traits de notre amour humain : cette espèce d'égalité et de réciprocité entre ami et aimé, ce besoin de renoncer à nos propres avantages quels qu'ils soient, cette impression d'amour diminué et fané dès que nous pensons seulement aux avantages que nous trouvons à la présence de l'ami, car nous sentons en nous que cette pensée nous fera inévitablement tout ramener à nous, subordonner l'ami à nous-mêmes... Et en même temps, à la réflexion et à la méditation de nos rapports de créature à Créateur, nous voyons que cet amour humain ne peut leur être appliqué, qu'il est trop étroit, d'un autre ordre ; qu'avec Dieu tout s'unifie dans une tendance unique : les vérités de la métaphysique de l'amour divin nous élèvent au-dessus d'une forme trop humaine ; mais vite notre pauvre cœur est troublé, il nous semble que ce n'est plus le véritable amour, qu'ainsi nous donnons moins à Dieu qu'aux hommes, habitués que nous sommes aux conditions plus accessibles pour nous de notre amour pour eux.

Voilà je crois la raison profonde de ces deux tendances

de la vie spirituelle, et pourquoi toutes deux sont bonnes et nécessaires. Conception physique de la charité (pour continuer à nous servir des termes de P. Rousselot) plus scientifique et plus philosophique au fond, comme les concepts de la théodicée sont en un sens plus rigoureusement exacts que les concepts vulgaires des attributs divins, et à ce titre indispensable pour empêcher les déformations trop humaines des conceptions plus communes ; à ce titre encore souverainement bienfaisante pour les âmes que leur formation ou les lumières intérieures de la grâce aident à vivre intensément de cette vérité plus entière ; mais à ce titre aussi, moins accessible, je l'ai déjà noté, et plus exposée à être mal comprise ou transformée en une abstraction vide et sans vie. Conception extatique au contraire, plus voisine de nos habitudes humaines, et par là nous prenant le cœur plus immédiatement, nous menant sans hésitation à ce qui est l'exercice essentiel de notre amour de pauvres pèlerins de la terre, ne nous permettant pas d'hésiter en face des voies crucifiantes où nous conduit la Providence : à ce titre conception plus accessible à toutes les âmes, plus capable de les lancer toutes dans la vraie voie de l'amour. Tandis que la première clairement perçue soutiendra certaines âmes dans les ascensions les plus hautes, et en même temps, confusément entrevue ou sentie, donnera sa ferme assiette à toute vie spirituelle solide, la seconde sera une grande génératrice de dévouement au service de Dieu et de sacrifice pour sa gloire, élevant elle aussi les âmes, même les plus simples, jusqu'aux plus hauts sommets de la charité ; plus exposée sans doute à voir se mêler à cette générosité des façons un peu plus humaines, mais par son infirmité même restant plus près de ces âmes, plus vivante et plus prenante pour elles.

Si nous parcourons par la pensée la longue et magnifique histoire des Saints, nous voyons à n'en pas douter que ces deux tendances spirituelles ont été tour à tour inspirées

aux âmes par l'Esprit de Dieu lui-même, par ce même Esprit qui dès le début et aujourd'hui encore fait éclater dans toute la doctrine et toute la vie de l'Eglise cette union déconcertante de hauteur dont les plus grands se sentent toujours dépassés, et de simplicité, d'accessibilité, d'« humanité » qui les mettent à la portée des plus simples. C'est que le Christ n'est pas venu fonder une aristocratie de penseurs à la grecque, réalisant dès ici-bas un idéal de perfection humaine et terrestre, mais il est venu nous recueillir tous, penseurs ou hommes d'action, grands et petits, pour nous entraîner tous à sa suite, au-delà des courtes perfections de la vie présente, vers la lumière et l'amour pleins de la maison du Père (1). C'est ce sentiment du terme unique et splendide où elles vont se rejoindre après avoir paré de leur variété le vêtement de combat de l'Eglise ici-bas, qui doit nous faire également aimer ces formes et tendances de vie spirituelle, également nées, dans leur diversité, de l'action du même Esprit envoyé aux âmes par le même Seigneur Jésus en l'unité du même Père.

Rome. Joseph de Guibert.

(1) Voir, par exemple, R. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 1921, p. 44-45, pour les traits essentiels de cet aristocratisme spirituel chez Plotin.

NOTES ET DOCUMENTS

LETTRES INÉDITES DU P. J.-B. SAINT-JURE

Ces lettres sont empruntées à une correspondance entre le P. Saint-Jure et Jeanne des Anges, prieure des Ursulines, à Loudun. Elle va du 1er octobre 1643 au 30 mars 1657, un mois avant la mort du Père et contient 132 lettres de Jeanne et 65 de Saint-Jure. Ce recueil est l'œuvre de Mme du Houx, l'amie de Jeanne, qui l'a fait précéder de quelques remarques et éclaircissements. Nous nous contentons de publier aujourd'hui quelques textes, réservant pour une autre occasion l'étude plus détaillée de cette correspondence. La transcription est faite d'après une copie moderne fort soignée qui ne contient malheureusement aucun détail sur les manuscrits plus anciens. Nous en devons la communication à M. Mitsche, qui voudra bien agréer nos remerciements. Une description sommaire de cette copie est donnée au t. I des *Lettres spirituelles du P. Surin*, éd. MICHEL CAVALLERA, pp. XXXV-VI, manuscrit L. F. C.

A la lettre de Jeanne, datée du 1er octobre, par laquelle elle lui demande de la diriger, le P. Saint-Jure répond de Paris, le 10 octobre 1643 :

Ma Révérende Mère,

La grâce et la paix de N.-S. soit avec vous.

J'ai vu votre lettre ensuite des propositions que m'a faites M. de Laubardemont touchant le secours que vous désirez de moi. Sur quoi je vous dirai que le P. Bernage m'ayant déjà fait, il y a un an, ouverture de cela, et lui ayant dit, après avoir pris quelque temps pour y penser, que je vous assisterais en ce qui me serait possible, selon les occasions que vous m'en donnerez, et ne voyant aucun

effet de cela, je n'y pensai plus, jusques à ce que M. de Laubardemont me parlant, il y a quelques semaines, de la même chose, et renouant l'affaire, je lui ai fait la même réponse que je vous confirme derechef c'est-à-dire qu'en ce qui concerne votre salut, et votre avancement dans les voies de Dieu, je vous servirai volontiers, suivant la grâce qu'il plaira à Dieu me donner. Et pour cela je vous promets le secret, la sincérité, le soin et la vraie charité chrétienne à votre bien. Mais aussi je demande de votre côté le secret et la parfaite franchise, parce que, aux circonstances, ignorer ces choses si difficiles et si subtiles, comme sont les spirituelles, pourrait beaucoup nuire et tirer de nous de mauvaises réponses. Je demande de plus que vous priez Dieu instamment et ardemment pour moi à ce qu'il me donne les lumières nécessaires pour vous bien conduire et que vous et moi ne fassions point de faux pas en un chemin si glissant et si malaisé. Et que, comme j'aurai zèle pour votre salut, vous en ayez pour le mien, ce que je mets comme une marque que c'est Dieu qui fait la liaison de deux esprits et qui négocie l'intelligence qui se pratique entre eux, à quoi il faut singulièrement prendre garde : car toutes les connaissances qui se font entre les hommes et même entre les personnes de piété ne reviennent à rien pour ne point dire qu'elles sont nuisibles, si Dieu ne les fait. Priez donc Dieu continuellement à ce qu'il soit l'auteur de celle-ci, qu'il la sanctifie et la déifie et la rende hautement glorieuse à son saint nom et à nous très utile.

Pour venir à l'exécution, comme il n'est pas possible que je vous puisse aider comme il le faut, et comme vous le désirez, si je n'ai une pleine connaissance de vos dispositions, il faudra pour cela que vous m'informiez et particulièrement touchant les points suivants : Quelle est votre humeur ; — quelles sont vos inclinations bonnes ou mauvaises ; — en quelles fautes vous tombez plus souvent ; — comme vous avez passé votre jeunesse ; — si vous avez été toujours portée à la dévotion et comme vous vous y êtes prise ; — quand et comment vous vous êtes donnée à Dieu ; — maintenant, ce qui se passe en votre entendement, pour les lumières ; en votre volonté, pour les affections ; en quelle espèce d'oraison vous êtes ; — à quelles vertus vous

êtes plus attirée ; — quels effets produisent en votre âme et en votre corps les opérations extraordinaires que Dieu fait en vous ; — quels sont ces effets extraordinaires ; — comme vous conduisez votre corps pour le sommeil, pour la nourriture, pour les austérités ; — s'il est sain ordinairement ou indisposé.

Voilà les choses principales sur lesquelles il faut que vous me donniez lumière et m'en instruisiez une bonne fois. Néanmoins comme il y en a beaucoup, il ne sera pas nécessaire que vous le fassiez en une seule lettre, si vous ne pouvez. Mais il suffira qu'en votre première lettre, vous répondiez à quelque chef, et aux autres dans les suivantes, afin que vous ayez plus de loisir de le faire à plein fond et de telle sorte qu'il ne soit pas besoin d'y plus retourner ; joint que toutes les choses que M. de Laubardemont me pourra apprendre là-dessus, vous n'aurez, si vous voulez, qu'à me les marquer, afin de vous épargner la peine de les écrire. Et à ce que vous ayez plus de liberté de dire tout ce qui sera nécessaire, vous pourrez ne pas mettre votre nom au bas de vos lettres et de vos écrits. Mais aussi après dites tout sans crainte et ne cachez aucune connaissance, aucune lumière ni aucune chose qui vous sera communiquée, soit de vous ou de moi. Je trouverai tout bon et l'examinerai ensuite pour vous le rendre utile ou au moins empêcher qu'il ne vous nuise.

Après vous avoir déclaré les choses que je désire de vous pour la bénédiction de cette affaire, il est juste aussi que je vous demande celles que vous exigez de moi, que vous me ferez savoir et cependant, ma très chère sœur, priez bien Dieu pour moi car, par les effets de grâce que vous produirez en moi par vos prières, je connaîtrai que ceci est un ouvrage de Dieu, et mettez-moi d'ores en avant des trois premiers entre ceux pour la perfection et le salut desquels vous avez grand zèle, puisque aussi je vous serai utile selon la mesure des grâces qu'il me fera ; je le supplie de tout mon cœur de conduire pour sa gloire et pour notre bien ce dessein et, s'il est de lui, verser dessus à pleines mains ses bénédictions. Je suis en lui et par lui...

Jeanne des Anges répond le 22 octobre 1643 par un premier exposé sur ses inclinations naturelles, sa jeunesse, sa possession, sa

conversion, ses dispositions présentes, les visites de son saint ange, les vertus auxquelles elle est attirée et les pénitences qu'elle pratique. Saint-Jure réplique, le 31 octobre :

Ma Révérende Mère,

La grâce de N.-S. soit avec vous.

Pour répondre à votre lettre, je vous dirai premièrement que je l'ai bien entendue, à l'exclusion de quelque peu de chose qui concerne les opérations des démons en vous pendant la possession qui n'a pas été si clairement expliqué, qui ne m'est pas nécessaire. Secondement, vous m'avez assez dit pour bien comprendre votre naturel, votre humeur et vos inclinations. Mais il fallait ajouter si ces inclinations à ces défauts et à ces vices sont encore bien vivantes ou à demi mortes ou comme mortes, de sorte qu'il vous reste peu de pente maintenant à tout cela, car si vous en avez parfois des mouvements, si vous ne consentez point ou fort rarement, il faut savoir cela. Et cependant je vous dirai qu'il faut soigneusement prendre garde à purifier votre nature de toutes ces ordures et de toutes ces mauvaises sources. Mais singulièrement celle de l'orgueil qui est le plus dangereux démon qui vous peut posséder. Vous ne pouvez pas être trop humble et vous devez porter la confusion perpétuellement dans le cœur, et même sur le visage, ayant été ce que vous avez été. Vous avez raison d'entrer en l'horreur de vous-même, vous souvenant de ce que vous avez fait contre Dieu et de ce que son ennemi vous a fait. Encore une fois, au nom de Dieu, prenez garde à la superbe, pour frémir à son seul nom et commencez à chercher Dieu et à le glorifier en pureté d'esprit. Je me suis étonné de ce que vous m'avez mandé que vous aviez seulement des mouvements d'estime. Je trouve que vous avez très peu de raison et de jugement en cela. Car si vous croyez avoir des grâces de Dieu, premièrement c'est à savoir et puis les vraies grâces de Dieu ont cela de propre qu'elles élèvent toujours et abaissent un esprit : elles l'élèvent en Dieu et l'abaissent en soi-même. Davantage, si un pot de terre sale et vilain s'enorgueillissait parce qu'on a mis dedans un diamant, que diriez-vous ? Pour la troisiè-

me fois, adonnez-vous par dessus tout à la parfaite humilité de cœur.

Veillez de plus aux attaches auxquelles votre cœur affectif vous portera et où votre nature vous jouera des tours si vous n'y prenez garde de très près ; et quand je dis attaches, j'entends et aux personnes du dehors et aux personnes du dedans, religieuses et séculières, et à vous-même encore plus. Pour vos impatiences il les faut absolument dompter. La présence de Dieu et celle de votre bon ange vous devraient sans doute retenir avec les marques que vous portez sur la main (1), qui sont toutes de personnes lesquelles ont été extrêmement douces et débonnaires. Dans votre lettre vous me manderez si vous êtes tombée en ce défaut et comment et combien de fois, ce que vous observerez en toutes les lettres que vous m'écrirez, me faisant savoir les fautes que vous avez commises depuis la dernière lettre écrite, en l'impatience, en attaches et en estime de vous-même, si vous y tombez, ce qu'à Dieu ne plaise. Vous garderez toujours cet ordre. Car de me mander les grâces que Dieu vous fait et votre bon ange, — ce qu'il faut, — et ne me rien mander des manquements que vous faites, la conduite ne vaudrait rien. Pour votre entrée en religion et vos premières années et ces affections aux créatures, je ne vous en dis rien sinon que je prie Dieu qu'il vous pardonne les péchés que vous y avez commis. Pour votre corps et votre santé, conduisez-vous-y sagement, ni trop, ni trop peu ; demeurez-en où vous êtes, jusqu'à ce que Dieu vous donne et à nous d'autres lumières. Mais faites toujours votre possible et priez Dieu instamment que vous puissiez garder la sainte règle et la communauté, parce qu'étant supérieure vous êtes obligée de l'exemple à des inférieures autant qu'il est possible.

Vous me ferez savoir par votre première lettre au long la conduite de votre maison. J'approuve ce que vous m'en mandez mais ce que je demande, est de savoir si vous y allez avec préparation des sujets, si vous y pensez, si vous avez des distractions, si Dieu vous y attire et comment, ce qu'il fait en votre entendement : lumières ou ténèbres ; en votre

(1) Les noms de Jésus, Marie, Joseph, François de Sales.

volonté : affection ou sécheresse ; au corps ; de plus quelles sont les paroles intérieures que vous entendez en l'oraison et après la communion et rapportez-les-moi fidèlement et et les effets qu'elles font en vous.

Pour votre bon ange (1), qui vous a dit que c'est lui ? Car de le croire lui-même, il est partie. Le diable vous a assez vexée et tourmentée dans sa laideur. Il peut bien vous abuser après, dans une beauté empruntée et en habit de lumière ; vous avez sujet de vous en défier autant que personne. Quand il se présentera à vous, à chaque fois, faites aussitôt le signe de la croix en vous et dites : Jésus Maria. Si c'est votre bon ange, il ne le trouvera pas mauvais, et si (ainsi) par là, vous vous rendrez plus forte et capable de recevoir les grâces qu'il vous veut faire. Si c'était un mauvais esprit, ce serait pour le chasser.

Perfectionnez les choses que vous me mandez des attraits que Dieu vous donne aux vertus solides et des sentiments de sa présence et faites-les valoir pour vous rendre plus humble, plus patiente, plus dégagée de tout et plus vertueuse, car c'est là la bonne règle de tout ce que Dieu fait en nous, et ce que nous faisons, parce que c'est en cela que consiste et sa gloire et notre salut qui sont les deux objets de sa volonté. Si par le passé vous avez eu quelque grâce de Dieu, il sera à propos que vous me le fassiez savoir. Car ce que je vous ai demandé que vous ne me touchassiez rien des choses anciennes, je l'ai entendu de la part des démons et non pas de Dieu ; ainsi écrivez-moi la vision de S. Joseph (2), dont j'ai autrefois entendu quelque chose ; et comme c'est un fait divulgué et public, mettez-le en papier à part. Mais faites-le à votre loisir et au long, car peut-être m'en pourrai-je servir à la gloire de Dieu et le bien de quelque âme. S'il était encore arrivé quelque chose de semblable, il me le faudra mander.

(1) L'on sait que Jeanne affirmait avoir, environ tous les quinze jours, une apparition de son ange gardien qui venait lui renouveler sur la main l'inscription des noms et profitait de cette visite pour lui donner des conseils et répondre à ses demandes.

(2) S. Joseph avait guéri Jeanne des Anges, qui était à l'extrémité, le 7 février 1637. Voir l'*Histoire abrégée de la possession,* éd. de 1828, p. 181 sq Il faut y lire Ressès et non Vessel.

Voilà les choses principales que j'ai à vous dire pour cette fois. Seulement ajouterai-je que vous ne deviez pas me prier de ne point faire état de vos sentiments, de peur de votre orgueil, parce que je sais assez qu'il ne le faut pas faire. Ce que je vous écris, au commencement de ma lettre, n'est pas assurément parce que vous m'en priez mais parce que je juge qu'il le faut et peut-être vous en eussé-je dit davantage si vous n'eussiez désiré cela de moi. Car si je vous conduisais comme vous le voulez, ce serait vous qui conduiriez et non pas moi. Et ainsi votre volonté se trouvant dans cette conduite, elle n'en serait si pure ni par conséquent si bonne ni si assurée. Laissez-moi le soin de cela : je vous blâmerai et vous reprendrai et aussi je vous louerai et ferai état de vos sentiments quand je le jugerai à propos et que Dieu m'en donnera la lumière. Pensez seulement, ma fille, à bien suivre Dieu, être bien humble en sa présence et aimer cordialement Notre-Seigneur.

Vous me mandez qu'il y a quatre ans que vous avez pensée pour quelque chose qui me regarde touchant la direction et que particulièrement depuis deux ans vous y résistez. Je vous demande d'où cela est provenu, sur quoi il est fondé et le détail de cette affaire qui mérite bien d'être sue, pour vous porter à votre avancement, comme Dieu voudra.

Au reste, ma chère sœur, je vous prie et je vous conjure de prier bien pour moi et avoir zèle pour mon avancement. Si Dieu a fait cette connaissance, c'en sera la vraie marque. Je vous supplie, le jour de saint Martin qui vient, de communier pour moi. Car c'est le jour, il y a bientôt quarante ans, qu'il plut à Dieu de me convertir et m'appeler à Lui (1), qui n'y songeais guère et qui étais grand pécheur, encore que je n'eusse pas seize ans. En cette communion rendez-lui grâce pour moi de cette faveur inestimable. Demandez-lui pardon des péchés que j'ai commis et une abondance de grâces efficaces pour être entièrement à lui et comme il me veut, et que j'aime sincèrement et parfaitement Notre-Seigneur. Recommandez-moi à votre bon ange s'il le veut bien souffrir et priez-le qu'il me recommande

(1) Saint-Jure entra dans la Compagnie de Jésus le 4 septembre 1604. Il était né le 19 février 1588.

au mien, à ce qu'il me conduise dans les voies de la vraie vertu et me donne lumière et pour moi et pour beaucoup d'autres et singulièrement pour vous, à qui je suis...

Jeanne des Anges lui envoie le 12 novembre suivant une longue lettre où « elle parle de l'état présent de ses passions et inclinations naturelles et des craintes qu'elle a eues d'être trompée par son ange, ce qui l'en a affranchie et sa manière d'oraison ». La réponse de Saint-Jure est datée de Paris, 21 novembre 1643 :

Ma Révérende Mère,

La grâce et la paix de Notre-Seigneur soit avec vous.

Voici ce que je réponds à la vôtre du 12[e] de ce mois. Vous faites bien de particulariser dans vos lettres les choses par le menu, les actions bonnes et mauvaises. Quand vous voyez quelque chose à reprendre parmi vos sœurs, faites-le parce que vous y êtes obligée, mais faites-le comme il faut, tâchant de purifier votre promptitude naturelle et en faire une action et une correction toute de grâce. Veillez avec tout le soin que vous pouvez, ma chère sœur, sur la vérité et sur la complaisance ; et néanmoins ne laissez pas, pour elles, c'est-à-dire pour les mouvements qui parfois vous en peuvent venir, et non pour le consentement qui ne doit jamais être, de donner les avis à votre prochain et l'assister pour son salut, en toutes les façons que vous pourrez. Pourvu qu'il s'y trouve deux choses : *la première*, que cela n'empêche pas l'accomplissement de votre obligation pour votre charge de supérieure, donnant aux séculiers auxquels vous n'êtes point obligée, si ce n'est par pure charité ce que vous déroberiez à vos sœurs et à votre office où Dieu vous lie et vous attache. Le premier soin que vous devez avoir est celui de votre perfection. Le 2[e], celui de vos sœurs, et de faire excellemment votre charge comme Dieu veut et rendre votre maison une maison de sainteté. Et le 3[e], ce qui regarde les séculiers et le dehors de votre logis. La *seconde*, la pureté d'intention au plus haut point, à savoir la gloire de Dieu, l'amour de notre prochain et le salut des âmes. Pour vos attaches, gardez-vous de votre naturel ; ne vous attachez qu'à Dieu Notre-Seigneur qui seul le mérite. Toutes vos liaisons doivent être des liaisons de grâce et non de nature et se faire par

le Saint-Esprit comme celle de Dieu le Père et de Dieu le Fils, sur laquelle nous devons former toutes les nôtres.

Pour les deux personnes dont vous me parlez, je n'ai rien à vous dire sinon que la dernière (1) me venant voir il y a quelques trois semaines et me parlant de son intérieur et de sa conduite, il me dit qu'il se communiait seulement tous les mois une fois, sans compter quelques fêtes de Notre-Dame et qu'il ne s'était jamais adonné à l'oraison mentale. En quoi je m'étonnai comme quoi vous qui le connaissez si particulièrement et qui faites profession de lui vouloir du bien, vous n'ayez pris un peu plus de soin de l'aider et de l'amener dans les voies de Dieu le pouvant faire aisément à cause de la créance qu'il a en vous. Il s'est ouvert à moi sur ces matières ; je l'y servirai et aujourd'hui il doit venir faire pour ouverture sa confession générale : priez Dieu pour lui et pour moi, afin que je puisse bien l'assister. Pour les autres attaches aux choses, à la communion, à vous, à vos désirs, et à quoi que ce soit : une fois pour toutes, ma fille, sachez que tout ce qui est au monde, excepté le péché, est ou votre fin, à savoir Dieu, ou des moyens pour y arriver, et ce sont toutes les choses qui sont dans l'univers et tout ce qui vous arrive ; que vous ne devez vous attacher qu'à votre fin seule, parce qu'il ne faut point passer outre, puisque c'est la fin et jamais aux moyens, d'autant qu'ils vous doivent mener plus avant, à savoir à votre fin, ou les attaches que vous y avez vous arrêtent là et de moyens font des empêchements.

Pour les communions journalières, je ne puis vous rien dire encore là-dessus, que je ne sache comme vous vous y préparez, si peu ou beaucoup ; comme vous la recevez et quels effets elle produit en vous ; qui vous l'a conseillée ou ordonnée et qui vous l'a approuvée ; si quelqu'autre que vous en fait autant.

J'approuve ce que vous me mandez de votre oraison. Veillez seulement à les rendre utiles et fructueuses ce qui est la règle des bonnes et mauvaises oraisons. Car en enfin que servent nos oraisons, nos communions et le reste, si elles ne nous rendent meilleurs ? J'irai plus à l'unité des opéra-

(1) M. de Laubardemont que, depuis son veuvage, Jeanne des Anges essayait de pousser vers le sacerdoce, l'autre était le P. Surin.

tions qu'à la multiplicité, particulièrement quand l'attrait y est. Un acte intérieur continu et bien fait en vaut cinquante petits et mouvements divers et encore plus. Remarquez fidèlement les paroles intérieures qui vous seront dites et mandez-les moi. J'entends les présentes et non les passées, si vous ne les avez bien présentes. C'est une grande affaire que le vœu que vous avez fait de la plus grande gloire de Dieu. Vous l'avez fait : gardez-le donc. Depuis quand l'avez-vous fait ? Qui vous l'a conseillé ? Et comment vous conduisez-vous en son exécution ?

Continuez ce que je vous ai mandé, à la présence de votre bon ange. Je sais bien qu'il ne le trouvera pas mauvais mais au contraire fort bon comme vous l'avez vu. Recommandez-moi instamment à lui et servez-vous de la grâce qu'il vous fait pour votre grande perfection et le bien de vos amis. Persévérez dans l'ordre que vous tenez avec lui et que vous m'avez écrit.

Ouvrez votre cœur pour recevoir Notre-Seigneur en cet Avent et en sa naissance : je crois que ce sera assez. N'ajoutez rien à vos pénitences ; il suffira que vous fassiez bien vos ordinaires et celles de votre ordre. Mais mortifiez bien l'intérieur, vos désirs et le reste. Je suis bien d'avis, si votre santé vous le permet, que vous fassiez les Exercices. Faites-les pour vous bien disposer à recevoir Notre-Seigneur encore bien plus parfaitement que vous ne le possédez. Pour l'ordre, je ne puis pas si promptement vous le marquer parce que cela demande des connaissances de votre maison que je n'ai pas. Je vous envoie un papier qu'on me pria il y a quelques années de faire ; c'était pour des religieuses : vous en prendrez ce qui vous sera propre, peut-être pourra-t-il servir à vos sœurs. Pour le miracle de saint Joseph et des choses semblables passées que vous jugerez le mériter, faites-le à votre loisir et sans vous incommoder.

Vous ne me mandez pas le point principal de ce qu'il faut savoir en ce qui nous touche qui est pourquoi jetiez-vous les yeux sur moi qui vous étais inconnu ? D'où venait cette connaissance ? Etait-ce par voie divine ou humaine ? Car je ne compreds pas comment un homme inconnu et fort éloigné de vous et que, moralement parlant, peut-être,

vous ne verrez jamais en ce monde, vous ait pu venir en la pensée. C'est ce que je demande comme chose nécessaire. Pour le reste et les opérations de votre nature, je les entends bien. Pour la préférence et le choix, je suis bien aise que vous et moi n'en devions rien qu'à Dieu seul. La chose en réussira mieux et Dieu sera obligé de le bénir pourvu que vous et moi n'empêchions pas ses desseins.

Puisque Dieu vous donne le goût des Evangiles, continuez cette lecture, dont une seule ligne vaut mieux que tous les livres des hommes. Si je savais les livres que vous avez, je vous dirais ceux qui sont les meilleurs pour lire en votre communauté. Toujours vous ne pouvez manquer de lire Rodriguez. J'ai maintenant assez d'affection pour vous et par vous à vos sœurs, que je veux considérer particulièrement, pour vous envoyer quelques livres que nous avons faits, où nous n'avons toutefois, à parler véritablement, autre part que les fautes qui y sont. On imprime maintenant et de nouveau nos *Méditations* qui peuvent servir pour les exercices spirituels et les livres de la *Connaissance de Notre-Seigneur*. Il me semble que M. de Laubardemont m'a dit que vous les aviez. Encore que cela soit, je ne laisserai pas de vous en envoyer quand ils seront imprimés, afin que vous ayez ce gage de ma bonne volonté et ce sujet de prier Dieu pour moi. Je vous enverrai encore le *Livre des Elus*. Seulement, ma chère sœur, je vous confirme de prier Dieu instamment pour moi, comme pour une personne qui en a très grand besoin et qui vous est très assuré en Notre-Seigneur, que je conjure vouloir vous illuminer, vous embraser de son amour et verser dessus vous autant de bénédictions que j'en désire pour moi, qui suis...

Dans sa réponse, du 24 décembre 1643, la Mère des Anges expose ainsi pour quelles raisons elle s'est adressée à Saint-Jure : « Pour commencer, je vous dirai, mon Père, que je ne saurais bien vous dire d'où m'est venu le désir d'être sous votre conduite, si ce n'est de Notre-Seigneur, car demandant à Sa Majesté très souvent qu'il me donnât une personne pour me conduire en ses voies, vous me veniez toujours dans l'esprit et depuis que je sus que c'était vous que j'avais

eu le bien de voir passant à Orléans (1), je me suis souvent repentie de ne vous avoir pas parlé et fait connaître le fond de mon âme et quoique j'aie pris divers desseins de m'adresser à d'autres, particulièrement depuis que le R. P. Jacquinot n'est plus en cette province (2), à qui je me suis adressée quelquefois en mes difficultés, je ne le sus faire et je sentais aussitôt comme un reproche intérieur que je cherchais à me contenter plutôt qu'à plaire à Notre-Seigneur et qu'il vaudrait mieux m'attacher tout à fait à votre direction quoique j'y sentisse de la difficulté que non pas de vivre comme je faisais. Je l'ai recommandé quelquefois à mon bon ange et une fois il me dit que je ne devrais point tant écouter mes mouvements mais suivre la lumière de la grâce et c'est ce qui me fit déterminer. » La réponse du P. Saint-Jure est du 1er janvier 1644.

Ma Révérende Mère,

La grâce et la paix de Notre-Seigneur soit avec vous.

Votre lettre se sent encore un peu de la faiblesse de votre bras, pour n'avoir pas répondu, ce me semble, à quelques points que j'avais marqués dans mes précédentes. Ce sera quand vous l'aurez meilleur et qu'il plaira à Dieu. Vous avez répondu suffisamment à la demande touchant votre résolution à vouloir vous servir de moi. Je prie maintenant de tout mon cœur le Saint-Esprit qui lie le Père et le Fils ensemble d'un nœud infiniment saint qu'il nous lie en lui pour jamais à la gloire d'eux trois et à notre perfection. Je ne sais si vous priez Dieu pour moi et si ma perfection vous touche beaucoup ; la vôtre m'est très chère ; assurez-vous en. Vous savez ce que je vous ai dit, que les connaissances que Dieu fait sont toujours fort utiles aux personnes qui se connaissent et que par là on les doit distinguer de celles qui ne viennent que de la nature ou de quelqu'autres parts. Ainsi, ma chère sœur, faites que la vôtre me soit profitable par vos prières instantes et journalières, pour me faire connaître et corriger mes défauts et me rendre un grand instrument de la gloire de Dieu, en moi et en ses créatures

(1) En 1638, à l'occasion de son pèlerinage au tombeau de saint François de Sales, à Annecy.

(2) Barthélemy Jacquinot appartenait à la province de Paris et avait été provincial d'Aquitaine de 1636 à 1640, puis provincial de Champagne ; il mourut assistant de France, à Rome, en 1647.

et particulièrement en celles qu'il veut que je suive dans ses voies. C'est en cela que je vous demande et que j'attends les témoignages de votre affection. Amen.

Je ne veux point toucher à vos communions. Seulement je vous prie d'apporter tous les soins que vous pourrez à ce qu'elles soient, et à vous et à vos sœurs, fort utiles et d'empêcher la routine et l'insensibilité qui naît même aux meilleures choses de l'usage fréquent qu'on en fait. Je serais bien d'avis que vous privassiez parfois vos sœurs dont vous me parlez de la sainte communion lorsqu'elles y pensent le moins et qu'elles s'y sont bien préparées, afin de les ranger et leur donner un dégagement tel qu'il faut, à tous les moyens de notre perfection, auxquels l'attache nous en fait des empêchements.

Je trouve bonne la conduite que vous suivez pour votre vœu : Quand de deux choses qui se présentent vous connaissez, par vous ou par d'autres qui peuvent ou qui doivent vous l'apprendre, celle qui doit apporter à Dieu plus de gloire, dans une vraie lumière de votre esprit ou de celui de ceux qui vous conseillent et non dans une chaleur précipitée, vous êtes obligée de la faire. Quand elles vous paraissent toutes deux dans une capacité égale de glorifier Dieu, embrassez celle où vous sentez plus de difficulté naturelle, comme vous dites et ensuite plus d'éloignement de vous et d'approche de Dieu. Car vous savez, comme je crois, ce grand principe de la vie parfaite : que Dieu est où vous n'êtes pas. Après cela ne soyez en peine ni en scrupule de rien. Sans cela vous manquez et vous devez vous confesser de cette infidélité. Pour la pratique en la présence de votre bon ange, vous pouvez l'omettre. Il a eu raison de vous faire reproche et vous blàmer de ce que vous ne vous êtes pas donnée absolument à Dieu, au sujet de votre indisposition, pensant ne rien faire pour lors, ce sont ses termes. Oh ! ma bonne sœur, que vous faites beaucoup quand vous faites ce que Dieu veut, encore que ce ne fût que de ramasser des épingles et vous ne faites rien qui vaille, encore que la chose paraisse grande et excellente aux yeux des hommes, si elle n'est conforme à la volonté de Dieu qui seule fait toutes choses bonnes ou mauvaises, selon qu'elles s'y ajustent ou s'en détournent. Une personne de haute et éminente vertu qui

est en la Nouvelle France, et à Montréal, a su que j'ai des liaisons communes avec vous, m'a écrit par cette dernière flotte ces mots entre autres qui regardent son intérieur et ces points où vous faillez : « Les grâces que Dieu me fait m'obligent à me rendre plus fidèlement attachée à son bon plaisir. Il n'y a rien au monde que je ne fisse pour accomplir cette divine et tout adorable volonté, qui est le seul amour et désir de mon cœur. C'est là toute ma passion ; ce sont là toutes mes affections, c'est mon seul amour et mon unique paradis. En un mot, c'est mon Dieu ; la volonté de mon Dieu est mon Dieu et si Dieu se pouvait quitter pour faire son bon plaisir, je laisserais Dieu pour faire sa volonté. C'est l'impossible. Enfin Dieu veut-il que je sois méprisée ? Je le veux ; c'est là mon paradis. Dieu veut-il que je sois folle ? Je le veux et c'est là mon paradis. Veut-il que le diable me tourmente ? Je le veux et c'est là mon Dieu ; le bon plaisir de mon Dieu, c'est mon Dieu. » Voilà ses mots.

Il me semble que ce sont là les points de votre lettre qui demandent réponse. Pour conclusion je vous dirai que vous veilliez toujours sur votre naturel affectueux et liant, à ce qu'il ne se lie et ne s'attache qu'à Dieu Notre-Seigneur et au reste qu'en lui et pour lui. De plus que le P. Bastide (1), venant à Paris, a pris la peine de me venir voir et m'a parlé de vous avec sentiment. Je l'ai laissé dire ce qu'il lui a plu et me répondre aux questions que je lui ai faites sur quelques choses ce qu'il a jugé, sans m'ouvrir davantage sur ce qui est maintenant entre vous et moi. Il m'a dit qu'il avait remarqué que la disposition que le diable attendait pour faire ses opérations en vos possédées, c'était une action imparfaite, un mouvement trop naturel ou qui avait quelque petit défaut. Je vous demande si cela est vrai et je serai bien aise de le savoir et comme cela se passait. Vous m'en manderez la première fois que vous pourrez, remettant le reste aux suivantes, comme je vous ai mandé d'autres choses importantes qui seront bonnes à savoir peu à peu, selon votre loisir et la force de votre bras, que je prie Dieu vouloir fortifier du sien, et vous combler de

(1) Claude Bastide, de la province d'Aquitaine, avait été exorciste à Loudun, en même temps que le P. Surin.

ses plus grandes grâces. Je vous conjure derechef de m'obtenir celles qui me sont nécessaires pour aimer effectivement et à bon escient Notre-Seigneur en qui et pour qui je suis...

J'oubliais de vous dire que vous me parlez des oraisons pendant la nuit. Je me demande quelles oraisons vous faites pendant la nuit, quand et combien de temps et si le jour vous en faites plus que ne le porte votre règle.

Le 23 janvier, en réponse à une lettre du 14, il écrit de nouveau :

Ma chère sœur,

La grâce et la paix de Notre-Seigneur soit avec vous.

Pour répondre à la vôtre, je vous dirai que le conseil que vous avez pris de ne pas attendre votre messager et la lettre qu'il vous doit porter de ma part, pour commencer à faire la lettre que vous me devez envoyer par lui, attendu les choses qui sont passées, soit présentes et journalières ou anciennes, est fort bon, car par ce moyen vous pourrez écrire amplement et à loisir.

J'approuve bien la dévotion qu'on vous a suggérée vers le très saint Nom de Jésus, avec les genuflexions que vous ferez, pourvu que ce soit sans préjudice de votre santé. En semblable occasion, vous pouvez pratiquer ce qui vous sera enseigné par ce sage instructeur et céleste directeur [son saint ange], à telle condition pourtant, qu'il n'aura pas, je m'assure, désagréable, qu'après vous nous en écrirez. Je vous prie, et si je puis me servir de recommandation, je vous enjoins de me bien recommander à lui.

Je serai bien aise de voir le papier du P. Seurin, dont vous me parlez, touchant les sujets que les démons prenaient de vous tourmenter.

Pour vos oraisons vous ne m'aviez pas encore rien mandé de cette longueur qui, étant de plus de cinq heures par jour, elle devrait avoir fait de grandes impressions sur vous. Si un homme était cinq heures durant auprès du feu, devrait-il pas avoir grand chaud ? Vous avez tort et grand tort, si ayant ce don de Dieu, il ne vous change et convertit tout à fait. C'est pourquoi, ma fille, prenez-y garde. Or

sur ces longues oraisons, je vous demande si vous prenez des sujets et quels ? — Si les prenant, votre esprit les suit ? — Ou si vous êtes tirée ailleurs ? — Et où ? — Et si cela arrive souvent ? — En quoi vous employez ce grand temps ? — Si c'est à considérer ou à opérer par la volonté? — Si vous agissez ou si on agit en vous ? — Si vous priez pour votre prochain ? — Si c'est de votre mouvement et de votre application, ou si on vous y pousse et applique sans que vous y apportiez rien du vôtre que le consentement ? Estimez bien ce don, pourvu que vous en fassiez bon usage. Il y a longtemps que je le demande à Dieu mais très assurément je ne l'ai pas ; il faut que vous le demandiez pour moi et que vous me l'obteniez et que votre connaissance me vaille cela. Suppliez-en pour cela avec ardeur, avec instance et avec continuation, Notre-Seigneur, Notre-Dame, saint Joseph et votre bon ange et enfin venez-en à bout, si vous avez de l'affection pour moi et si ma perfection vous est chère.

Il y a quelque temps que je vous mandai que j'avais dessein de vous envoyer de nos livres. Hier seulement j'eus les derniers que je voulais y mettre, à savoir les *Méditations.* Je vous envoie donc un paquet dans lequel vous trouverez les livres qui suivent :

De la connaissance et de l'amour de N.-S., en six volumes.

Le livre des Elus, Jésus-Christ en croix.

Deux fois nos *Méditations.*

Deux fois l'*Exercice de la mort.*

Deux fois les *Conduites (pour les principales actions de la vie chrétienne).*

Une douzaine de copies de *trois lettres d'Avila* que j'ai traduites de l'espagnol.

Et six *Pratiques spirituelles d'un serviteur de Dieu envers Jésus crucifié.*

J'ai fait tous les livres susdits excepté le dernier (1). Si dans ces livres vous trouvez quelque chose de bon, je

(1) Je pense l'avoir retrouvé dans un manuscrit de la M. Marie de Brassac, des Filles de Notre-Dame († 1679) et le publierai ultérieurement. F. C.

vous supplie de vous souvenir d'où il vient, c'est-à-dire de Dieu, de qui tout bien découle comme de son unique source et que je n'ai en tous ces ouvrages, pour en parler comme il faut, que les manquements et les fautes qui y sont.

Je vous envoie et vous donne tous ces livres de très bon cœur; j'en ai mis plusieurs deux fois, une devant être pour vous et l'autre pour vos sœurs, qui me sont fort chères, pour l'amour de Notre-Seigneur et de vous. Vous pourrez, si vous voulez, donner des copies des lettres d'Avila, qui sont excellentes, à quelques personnes séculières que vous verrez en avoir besoin. Vous pourrez faire lire en communauté à vos sœurs, ce carême, le *Livre des élus* : c'est son temps, après celui de la *Connaissance*. Les *Méditations* peuvent servir pour les exercices de la retraite. Nous faisons céans tous les mois l'*Exercice de la mort*. Les *Conduites* sout faites pour nos frères. Vous vous en servirez pour vos sœurs selon que vous verrez qu'elles pourront s'ajuster à votre Institut.

Maintenant pour tous ces livres que me donnerez-vous? Vous avez un trop bon naturel pour n'en point avoir de reconnaissance et de gratitude. Je vous demande donc deux choses et à vos sœurs : la première que vous aimiez ardemment, sincèrement, tendrement et constamment Notre-Seigneur, et la seconde que vous le priez à bon escient pour moi toutes. Voilà la récompense que je vous demande de ces livres et de tous les services que je puis vous rendre. Encore vous supplié-je de me la donner. Priez Dieu qu'il bénisse ces livres répandant dessus abondance de grâces afin que ceux qui les liront en soient illuminés, échauffés et convertis et moi le premier qui suis en lui et pour lui...

La lettre suivante du P. Saint-Jure est du 5 mars 1644; dans l'intervalle, il en avait reçu, au cours du mois de février, quatre de la Mère des Anges ; elle y remerciait le Père des livres envoyés, donnait quelques détails sur son état d'oraison ; puis décrivait l'intervention de saint Joseph qui lui avait rendu miraculeusement la santé au début de 1637 et les visites de son saint Ange, pour le renouvellement des noms inscrits sur sa main gauche.

Ma Révérende Mère,

La grâce et la paix de N.-S. soit éternellement avec vous.

J'ai reçu votre lettre. Pour le papier de S. Joseph, il y a apparence que vous ne l'avez pas relu, parce que vous y avez oublié en deux lieux quelques mots. Souvenez-vous que votre santé et votre vie est une santé et une vie miraculeuse et divine et que vous la devez et que vous êtes obligée de vous tenir pour morte, comme sans ce miracle vous le seriez effectivement, afin de vivre entièrement à Dieu.

Pour répondre à votre lettre et commencer par le désir ardent de la mort qui maintenant vous possède, je vous dirai deux choses : la première que je fais encore plus d'état de l'instruction que vous a donnée votre bon ange, à laquelle il faudra pour ce sujet vous tenir. La seconde que vous priez néanmoins Dieu qu'il vous donne ces désirs quand il sera temps et qu'il voudra que vous les ayez, car ils sont fort bons, quand ils sont pris comme il faut et Dieu les donne et il l'en faut prier et même S. Joseph et votre bon ange de les vous obtenir. A propos de la mort, s'il arrive que vous mouriez devant moi, je crois et j'espère que vous me promettrez de bon cœur de prier pour moi celui que vous aimerez là parfaitement et à votre plein contentement et sans crainte de le perdre.

Pour le changement de votre conduite intérieure touchant les exercices et le soin de votre salut et celui de votre prochain et en l'exercice de la charité, je l'approuve entièrement. Suivez ce trait sans craindre, vous oubliant de vous-même en la présence de Dieu, pour vous adonner tout à fait à la sacrée dilection et à prier pour les âmes par rapport à la gloire de Dieu. Dans cette pensée, mon conseil est que vous ne songiez plus à votre salut ni à votre perfection ni à votre mort, ni aux vertus qui vous sont nécessaires, mais seulement à aimer et à glorifier Dieu et Notre-Seigneur, à prendre uniquement leurs intérêts et leur procurer de l'honneur en vous et en toutes les créatures, lui laissant absolument le soin de votre salut, de votre perfection, de votre mort et de toutes vos affaires, qu'ils feront beaucoup mieux comme cela que vous avec tous vos soins et tout ce

que vous y pourriez faire. « Ayez soin de moi et j'aurai soin de vous », dit Notre-Seigneur à sainte Catherine de Sienne. La raison en est claire, parce que votre salut est nécessairement enveloppé dans le soin que vous prenez de la gloire de Dieu et moins vous pensez à vous et à ce qui vous touche pour penser à lui et à ce qui le concerne, plus il pense à vous et veille à votre bien. A la vérité, si Dieu a eu à cœur notre salut et d'une façon si admirable comme est de nous avoir donné son Fils pour mourir en un gibet, lors même que nous étions encore dans le néant et après tant de temps que nous n'avions aucune pensée ni aucun souvenir de Lui et que même nous en étions infiniment indignes à cause de nos péchés et ses ennemis, quelle apparence y a-t-il que pensant à lui, étant ses amis et ses enfants et ne respirant que lui, son honneur et l'avancement de ses affaires, il doive mettre en oubli les nôtres et négliger notre salut? Ainsi donc ne songez qu'à l'aimer et l'honorer et ne vous tourmentez du reste, il mettra bon ordre à tout.

Là-dessus, ma fille, je m'ouvrirai à vous d'un secret qui est que j'estime que notre unique soin et toute notre étude doit être seulement de nous appliquer et de nous unir à Jésus-Christ, sans nous travailler du reste, parce qu'il nous appliquera après et nous unira, appliqués et unis que nous serons à lui, à notre salut, aux vertus, à ses mystères, à Dieu et aux perfections de la divinité et à toutes les choses selon qu'elles nous arrivent, à la santé, à la maladie, à la vie, à la mort, aux louanges, aux blâmes et aux autres à sa façon. Il faut nous souvenir qu'il est notre chef et nous ses membres. Or considérez ce que votre tête fait sur votre main ou sur votre pied, comme elle influe sur ces membres pour leur donner le sentiment et le mouvement, comme elle les conduit en tous leurs mouvements et comme ils lui sont soumis et obéissants; ils lui sont unis par le cou, tous. Nous sommes tous unis à Dieu par Notre-Seigneur et à Notre-Seigneur par Notre-Dame. Partant, ma chère fille, faites tout votre possible pour vous bien prendre, vous bien tenir, vous attacher inséparablement et vous unir très intimement à Notre-Seigneur qui, étant notre Sauveur et la source de tout notre bien, de notre perfection pour cette vie et pour l'autre, pour la grâce et pour la gloire, il ne se peut

faire qu'il ne nous applique à notre salut, aux vertus et à tout ce qui sera nécessaire pour le faire. Mettez donc en cela votre capital et votre exercice ordinaire. Ce qui n'empêche pas que vous n'en puissiez prendre d'autres parfois ou même toujours, s'ils vous sont utiles mais sans empressement et sans attache, pour les quitter quand il le faudra, pour donner place à quelque chose de meilleur. Que si vous me demandez comme quoi on s'applique et on s'unit à Notre-Seigneur, je vous réponds que c'est premièrement par la grâce sanctifiante et puis par les pensées et par les affections tendantes à lui, par les oraisons jaculatoires vers lui, par les actes intérieurs des trois vertus théologales de la foi, de l'espérance et de la charité et des autres, par les désirs et les demandes de cette union, par les sacrements et singulièrement par celui de l'Eucharistie qui aussi s'appelle communion.

Pour votre retraite, votre jeûne et votre sommeil, pendant ce carême, je n'ai rien que deux choses à vous dire : la première est que, faisant ce que vous me mandez, vous ayez encore plus de soin de votre office et préfériez toujours, comme il faut, les choses d'obligation à celles qui sont libres et de dévotion ; la seconde que vous ayez un soin raisonnable de votre santé, pour ne la point ruiner. Je voudrais que vous puissiez faire encore plus que vous ne dites mais il faut balancer ses forces pour s'en servir par un usage proportionné et non pas pour les détruire par des surcharges inconsidérées. Comment sont vos promptitudes, vos inclinations trop fortes aux créatures et vos autres infirmités ? En êtes-vous bien avant ? Quelles sont les matières principales et plus ordinaires de vos confessions ? Combien de fois vous confessez-vous par semaine ? Je serai d'avis que vous m'envoyassiez dans un papier inclus dans votre lettre les fautes principales, comme deux ou trois que vous auriez commises depuis votre lettre dernière et suivre toujours cet ordre jusques à ce que je vous mande le contraire. Quelle est votre disposition du corps et de l'âme après vos communions ? Combien donnez-vous de temps à l'action de grâces ? Après, que faites-vous ? Et avec quel esprit ? Votre âme porte-t-elle longtemps le sentiment de ce mystère et du Don infini qu'elle vient de recevoir ?

J'ai lu les papiers du P. Seurin (1) qui sont très bons et qui me donnent des connaissances qui m'étaient nécessaires pour votre conduite. Si vous en avez encore de lui soit des lettres ou quoi que ce soit qui regardent cette matière, je serai bien aise de les voir. Et parce que M. de Laubardemont m'a prié de lui montrer les susdits papiers et que je ne puis pas les lui refuser, si m'envoyant de nouveaux papiers ou lettre que vous ne désiriez pas qu'il voie, il faudra les mettre dans le paquet de la lettre que vous m'enverrez bien enveloppée. Mais je ne vois pas grand danger qu'il les voie sachant l'affection qu'il a pour vous et la confiance que vous avez en lui.

Pour votre bon ange, je vous demande s'il vous apparaît quelquefois sans renouveler vos marques, quel temps il prend ordinairement pour se montrer à vous, si toujours vous l'écoutez ou lui parlez à genoux, et comme il est avec vous, quand il vous parle parfois un bon quart d'heure et qu'en un quart d'heure on peut dire beaucoup de choses, qu'est-ce qu'il vous dit et quel effet ses paroles font-elles en vous, lors et après ; s'il vous apparaît toujours d'une même hauteur, avec le même visage et le même habit ? Recommandez-moi à lui et encore plus à Notre-Seigneur, à Notre-Dame et à saint Joseph. Voici sa fête qui approche. Sur les choses dont je vous ai parlé, je ne doute pas que vous ne le fassiez et j'aurais tort de ne me pas assurer de votre bon cœur dont vous me dites que vous m'écririez les sentiments si vous n'aviez peur de vous satisfaire. Mais faites-le tout au long sans vous satisfaire mais pour satisfaire à Dieu et avec un esprit épuré et tout de grâce, ne cherchant en vous et en moi que la gloire de Dieu de qui vous voyez que viennent ces sentiments. Elevez-vous au-dessus de vos sensibilités en cette affaire et en semblables et ne regardez que les intérêts de Jésus-Christ, leur faisant servir vos sensibilités, vos inclinations, vos affections et tout ce qui est en vous. Et là-dessus, ma chère fille, je vous exhorte et vous prie autant que je puis de vous attacher et unir à Lui et je le conjure de vous attacher et vous unir pour jamais à lui et à son Cœur. Amen.

Je suis en lui et pour lui très assurément...

(*A suivre*).

(1) La première partie du *Triomphe*, écrite dès 1636.

MADELEINE BOINET
DESTINATAIRE DES LETTRES 110-126 DU P. SURIN?

Les lecteurs de la Revue savent que vient de paraître le premier volume de l'édition critique des Lettres spirituelles du P. Surin (1). M. Cavallera a divisé les 126 lettres que contient ce volume en cinq parties. Or les 17 lettres qui forment la cinquième partie, lettres 110 à 126, posent un problème. Ce problème n'a pas échappé à la sagacité de M. Cavallera. Il regarde ces lettres comme authentiques; et je pense absolument comme lui. Mais à qui sont-elles adressées? et en quelles années ont-elles été écrites? Telle est la double question à laquelle il est difficile de répondre.

Le P. Michel, dans les papiers qu'il a laissés, affirme que, dans plusieurs copies, les deux premières (lettres 110, 111), communes aux deux groupes de manuscrits sur lesquels repose le texte de ces 17 lettres (V, K et Sens 163 identique à K), portent le nom de Jeanne des Anges. Or il n'a pas été possible à M. Cavallera de retrouver cette indication dans les manuscrits. Aussi, très justement, cette identification de la correspondante du P. Surin avec Jeanne des Anges, admise sans hésitation par le P. Michel, bien que plausible au premier abord, reste-t-elle pour M. Cavallera fort incertaine (p. 242, 243)).

D'après le ton et le contenu de ces lettres, d'après l'appellation donnée à la correspondante : « Ma très chère Sœur », M. Cavallera a cru pouvoir les grouper sous ce titre : « Lettres à une religieuse inconnue ». Mais, il me l'a écrit lui-même (31 mars 1926) : « Dans les manuscrits il n'y a aucun titre, comme cela ressort de la description de V (p. XXXVII) ». C'est là un point important et qu'il nous faut dès à présent bien retenir.

(1) *Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin, de la Compagnie de Jésus. Edition critique* par Louis Michel et Ferdinand Cavallera. I. 1630-1639. (Bibliothèque de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*. Fascicule I). In-8° L-335 pages. Toulouse. Editions de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 9, rue Montplaisir. 1926. — C'est aux pages de ce volume que renvoient les chiffres qui ne sont accompagnés dans cet article d'aucune autre indication.

Pour la date, M. Cavallera propose les années 1636? — 1639? Mais les points d'interrogation dont il a fait suivre ces chiffres, comme aussi la courte préface qu'il a mise à ces 17 lettres (p. 241-244), disent assez qu'il ne regarde pas cette date comme certaine.

Or en relisant ces 17 lettres à la lumière des 109 autres et de tous les documents inédits dont M. Cavallera a si excellemment illustré son édition, l'idée m'est venue que l'on pouvait donner à ces deux questions une réponse toute différente.

Il va sans dire que ma réponse est elle aussi hypothétique, et précisément parce qu'elle est hypothétique je l'énoncerai dès l'abord toute claire et toute crue, pour que le lecteur, connaissant dès le début ma conclusion, puisse mieux me suivre dans l'exposé des motifs, je n'oserais dire encore des preuves, par lesquels j'essaierai ensuite de l'établir.

1re question. — A qui sont adressées les lettres 110-126?

Réponse. — A Madeleine Boinet.

2e question. — En quelles années ont-elles été écrites?

Réponse. — En 1632-1633; et si l'on essaie de préciser : fin automne 1632 — fin été 1633.

Nous séparons ici ces deux questions pour y répondre plus nettement d'un mot, mais au cours de la démonstration que nous allons essayer nous les aurons toutes les deux ensemble, *per modum unius*, présentes à l'esprit.

***

Remarquons d'abord que l'appellation : « Ma très chère Sœur », que portent 15 de ces lettres (seules les lettres 112 et 118 ont simplement « Ma chère Sœur »), est précisément celle que nous lisons, écrite de la main même de Surin, en tête du seul autographe qu'on ait jusqu'ici retrouvé (lettre 75 à Madeleine Boinet, 29 novembre 1636, p. 201, avec fac-simile).

Les quatre autres lettres antécédentes, à Madeleine Boinet, que contient ce volume I ont, mais d'après des copies seulement : « Ma très chère sœur en Jésus-Christ ». Il se peut que cette appellation plus complète soit, elle aussi, authentique.

L'appellation « Ma très chère Sœur », ou : « Ma chère Sœur », loin donc de faire difficulté à l'identification avec Madeleine Boinet de la correspondante inconnue, suggère au contraire cette identification.

De plus, le ton de ces 17 lettres est, dans l'ensemble, plutôt celui d'un dirigé que d'un directeur. Or je ne sais qu'une seule personne, hormis naturellement ses confesseurs et directeurs religieux, avec qui Surin ait eu à cette date des rapports de cette nature, et c'est précisément Madeleine Boinet.

Nous possédons un abrégé de la vie de Madeleine Boinet (reproduit p. 84-90). Bien que sous sa forme actuelle cette notice ne soit pas l'œuvre du P. Surin, dit M. Cavallera, il n'est pas douteux qu'elle représente seulement un remaniement des écrits de ce dernier. Les détails donnés et le style le prouvent (p. 84).

Or nous lisons dans cette notice : « Elle (Madeleine) lui ouvrit son cœur (au P. Surin), et le saint homme y découvrit ces précieux trésors de grâces qui étaient demeurés jusqu'alors cachés. Il marque dans quelques-unes de ses lettres l'estime qu'il faisait de cette belle âme et les avantages qu'il tirait de ses entretiens (p. 85) ».

Et de fait, dans une lettre au P. A. d'Attichy, la seule âme, à mon avis, avec celle de Madeleine Boinet, pour laquelle Surin ait eu une véritable pente de cœur (lettre 21, p. 107), Surin, après avoir parlé des saintes âmes que Dieu lui a fait rencontrer à Marennes et fait allusion à Mme du Verger, ajoute : « Mais il y en a une autre (Madeleine Boinet) qui n'est connue que de bien peu de personnes, et qui me fait le rapport de ce qui se passe en son âme, et prend soin aussi de la mienne, en quoi est facile à moi de voir et combien Dieu est excellent en ses conduites, et comment il faut marcher pour lui être agréable ».

Il est vrai que cette lettre est de 1634, août ou octobre (1). Mais il est sûr que les rapports spirituels entre Surin et Madeleine Boinet remontent plus haut. La première lettre de Surin à Madeleine dans ce volume I (lettre 4, p. 22) est du 28 décembre 1631. Les manuscrits ont 1632, mais M. Cavallera prouve que c'est 1631 qu'il faut lire. D'ailleurs 1632 suffirait pour prouver ce que nous avançons ici, c'est-à-dire que ces rapports sont antérieurs à 1634. Et cette lettre, la première des lettres à Madeleine qui nous aient été conservées, avait été certainement déjà précédée de quelques autres, car elle débute ainsi : « Depuis la dernière lettre que je vous ai écrite... ». On peut tenir pour certain, je crois, que les rapports spirituels de Madeleine Boi-

(1) R : *le 6 d'août 1634* ; P : *ce 7 octobre* ; N : *de Marennes, 7 aoû 1634* (p. 106).

net et de Surin ont commencé presque aussitôt après l'arrivée de ce dernier à Marennes, à l'automne 1631 (voir p. 277).

C'est de Marennes que P. Surin fut envoyé à Loudun, où il arriva le 15 décembre 1634 (p. 280). « Il était à Marennes, nous dit la notice sur Madeleine Boinet, lorsqu'il reçut cet ordre. Il le déclara à Madeleine qui, dans l'entretien qu'il eut avec elle sur ce sujet, connut par une lumière d'en haut, ce qui lui devait arriver dans cet emploi, et, le regardant d'un œil ferme, lui dit : « Mon Père, vous aurez beaucoup « à souffrir, vous souffrirez des maux extrêmes, mais n'importe, il « faut prendre courage » (p. 86, 87). Ce sont bien là attitude et paroles de directeur en face d'un dirigé.

Madeleine Boinet est morte le 29 octobre 1650, c'est-à-dire au cours des années où Surin demeura annihilé : 1637-1657, et il est bien probable qu'il ne lui a plus guère écrit après le 29 novembre 1636, date de la lettre 75 (p. 201), seul manuscrit autographe conservé.

Si donc les 17 lettres en question ont été adressées à Madeleine Boinet, c'est entre les années 1631-1636 qu'il faut les placer.

Mais il faut essayer de préciser. C'est là un travail malaisé. Des copistes ont fait disparaître les dates, le nom de la destinataire et jusqu'à certaines particularités qui auraient pu nous être d'un grand secours. Les quelques points de suspension que le manuscrit actuel, V, nous a conservés dans la lettre 124 (p. 262) sont une trace de ces suppressions.

L'ordre dans lequel ces 17 lettres ont été rangées dans le manuscrit principal, V, le plus complet, ne nous renseigne en rien sur leur chronologie respective. Cet ordre est vraisemblablement fortuit ou arbitraire.

Pour essayer de prouver que l'ordre et les dates où je m'arrête sont les plus vraisemblables, il faudrait réimprimer entièrement ces 17 lettres en les accompagnant d'un commentaire long et détaillé. Je n'y puis songer ici. Je me contenterai d'exposer d'une façon générale, les résultats où m'a conduit une étude assez minutieuse de ces textes.

Et tout d'abord deux remarques préliminaires très importantes.

Je crois que l'on peut prolonger jusque dans le courant de janvier 1633 le séjour de Madeleine Boinet à Saujon, chez les de Saujon. Nous lisons en effet dans sa notice (p. 85) : « Quelques mois après [c'est-à-dire après la mort de Mme du Verger, morte, à Saujon, le 3 octobre 1632] la Providence la tira de la maison de Mme de Saujon en

celle de M. du Verger [à Marennes]... ». Ces *quelques mois* peuvent bien nous conduire du 3 octobre 1632 à fin janvier à peu près 1633.

J'estime, en second lieu, que ces 17 lettres sont groupées autour d'une crise de santé par laquelle passa Surin, fin 1632-1633; crise de santé qui nécessita le voyage en Bretagne dont il est question dans 4 d'entre elles : 112, 113, 111, 115. Vitré a une source d'eau ferrugineuse et il est probable qu'on en espérait pour Surin de bons effets.

Cette crise de santé s'est accompagnée d'épreuves spirituelles. Mais ces épreuves ne sont pas encore l'obsession ou la possession diaboliques. Dans ces 17 lettres je ne trouve aucun trait précis qu'on doive expliquer chez Surin par un état de possession, ni même d'obsession, objective ou subjective. Les premiers symptômes intérieurs de l'obsession chez Surin sont du 19 janvier 1635, à Loudun; la manifestation ouverte de l'obsession et les premiers accidents publics sont du 6 avril 1635 (p. 280). Quelques semaines après, le 3 mai 1635, le P. Surin écrit à son cher ami le P. A. d'Attichy, la lettre célèbre et depuis longtemps imprimée (lettre 30, p. 126). Rien dans les 17 lettres qui nous occupent ne rappelle les descriptions que nous trouvons dans la lettre fameuse. Si nos 17 lettres étaient à répartir sur les années 1636-1639, époque où Surin se croyait plus possédé encore que malade, il est quasi certain, étant donnée l'ouverture avec laquelle il parle dans ces 17 lettres, que nous y retrouverions des allusions à l'état où il croyait être. Or, encore une fois, je n'en trouve aucune. Les comparaisons que l'on y trouve avec l'état et les sentiments des diables restent, à mon avis, de pures comparaisons; et, la plupart du temps, d'ailleurs, ces comparaisons visent plutôt des états, non de Surin lui-même, mais de Madeleine Boinet, qui elle aussi, et depuis sa conversion jusqu'à sa mort, souffrit de vexations diaboliques, ou estimées telles par ses contemporains. (Voir Notice, p. 84-90, *passim.*)

Ces deux remarques faites, voici en abrégé, comment je proposerais de répartir ces 17 lettres. Tout étant hypothèse dans ce qui suit, je crois inutile de mettre des points d'interrogation. Le lecteur est prévenu une fois pour toutes qu'il peut en mettre partout où bon lui semblera.

*
* *

1er Groupe : août-décembre 1632.

Surin est d'abord à Marennes, puis missionne dans la région de Saintes. Madeleine Boinet est à Saujon, chez les de Saujon.

1re (118) : de Marennes, août-novembre 1632.

Surin dans cette lettre est déjà dirigé, mais il apparaît plus encore comme directeur.

« Pour vous, vous êtes bien avant dans le gouffre du néant et des douleurs ; pour moi, il commence à m'y plonger... (p. 255) : comparer lett. 2e (119) : « ... laissons-nous abîmer dans le gouffre profond qu'on présente à nos yeux... (p. 257).

Tout le développement, depuis « Pour vous, vous êtes... jusqu'à : « ... et de la vengeance contre lui », est frappant pour le parallèle qu'il établit entre les états de Madeleine Boinet et ceux de Surin.

« Ne nous souvenons-nous pas du marché, si j'ose parler ainsi, que nous avons fait avec lui... » (p. 255). Ce marché n'est pas le marché fait plus tard avec Dieu pour la délivrance de Jeanne des Anges. Tout d'abord c'est une figure : Surin ajoute : « si j'ose parler ainsi » ; puis il explique aussitôt après ce en quoi ce marché consiste : « Ce que nous... détruit » (p. 256).

« Nous savons l'endroit où gît notre trésor et notre sainteté » (p. 256) : comparer lettre 3e (117) : nous sommes assurés que celui qui est notre trésor... est en repos et en joie... » (p. 254).

« Ne prenons donc plus d'intérêt... et y périr » (p. 256). Ce paragraphe vise surtout Madeleine Boinet, comme on le comprend d'après les deux paragraphes suivants qui le développent et l'expliquent. « Suivant cela, ma chère Sœur.., », puis : « Vous devez continuer vos confessions... » (p. 256).

La direction donnée au paragraphe : « Vous devez continuer... dans votre esprit », coïncide avec la direction donnée à la même Madeleine Boinet dans la lettre 19, p. 103.

Cette lettre 19 (p. 103), disons-le tout de suite, ne sera peut-être pas sans créer quelques difficultés dans l'esprit du lecteur qui examinera notre hypothèse.

Combinant les différentes données des sources, M. Cavallera date cette lettre 19 : De Bordeaux, ce 18 décembre 1633. On peut accepter, je crois, cette date et ce lieu, bien que N et C seuls donnent l'année : 1633. On pourrait les expliquer ainsi : Surin, nommé quelques mois auparavant *Ministre* au 3e an qu'on vient d'installer à *Marennes*, aura eu à faire à *Bordeaux* un voyage en rapport avec ses nouvelles fonctions, par exemple pour se mettre d'accord avec le P. Provincial sur les traditions à implanter à Marennes, ou peut-être plus simple-

ment, pour quelques affaires à traiter concernant la fondation ou la donation du Verger (p. 278).

Il reste que le ton de cette lettre 19, à Madeleine Boinet, est assez différent de celui de nos 17 lettres, en général, et même du ton de celles que nous rangeons dans un premier groupe et que nous supposons avoir été écrites par Surin d'août à décembre 1632, époque où la maladie ne l'avait pas encore abattu.

On peut répondre : 1° que dans notre hypothèse, au 18 décembre 1633, Surin est remis de la crise de santé qu'il a traversée ; 2° que le ton ferme et catégorique de la lettre 19 s'explique par l'acuité spéciale et momentanée de la crise de scrupules que traverse vers cette date Madeleine Boinet. Surin aura senti que dans la circonstance il lui fallait parler net.

Reprenons l'examen de notre lettre 1re (118).

« Ne croyez pas non plus que vous nuisiez à la maison où vous êtes ; Dieu ne punit pas l'innocent pour le coupable » (p. 256). Ce serait la maison des Saujon, chez lesquels Madeleine se trouve actuellement à Saujon. Cette allusion, la principale dans cette lettre, du point de vue date et correspondante, s'explique au mieux dans notre hypothèse.

« Enfin, ma chère sœur, il faut laisser votre nature et votre corps dans la main du diable... (p. 256)... ». Ceci correspond bien encore aux « états » de Madeleine Boinet.

« Jésus-Christ Notre Seigneur... la laideur d'un homme peint dans un tableau... » (p. 256). Comparer la même idée de « peinture » dans la lettre 2e (119) : « ... laissons-lui peindre sur nous tous les traits de sa rigueur et de sa colère, qu'il a peints sur son Fils mourant en croix » (p. 257).

2e (119) de Marennes, août-novembre 1632, plutôt novembre.

Dans cette lettre, Surin me paraît tour à tour et à la fois directeur et dirigé.

« Or... laissons-nous abîmer dans le gouffre profond qu'on présente à nos yeux... » (p. 257) : comparer lett. 1re (118) : « Pour vous, vous êtes bien avant dans le gouffre du néant et des douleurs ; pour moi, il commence à m'y plonger... (p. 255) ».

Dans le premier paragraphe : « J'ai bien du déplaisir... et nous crucifie à son bon plaisir » (p. 257), Surin est plutôt directeur.

Le deuxième paragraphe : « Parmi les angoisses... comme il lui plaira » (p. 257), contient des ouvertures ; Surin y parle plutôt en dirigé. On y notera ce qui suit : « ... mais ma nature demeure si peu satisfaite ... que je vois tout clair que si cela continue ou augmente un peu, elle sortira des bornes et jouera des siennes, devenant comme un taureau furieux ou un démon déchaîné... » (p. 257). La crise couve déjà. Aussi inclinerais-je à croire que nous sommes plutôt en novembre 1632, qu'en août.

Dans le dernier paragraphe : « Pour votre égard... son Fils mourant en croix » (p. 257), Surin est plutôt directeur.

« Pour votre égard, pendant que vous êtes dans le fourneau, que pouvez-vous attendre ni de vous, ni d'aucune créature qui serve à votre soulagement ou avancement ? » (p. 257) : comparer lett. 5ᵉ (110), p. 244 : « ... mais, puisque le maître afflige, le serviteur ne peut soulager ».

« ... Il ne faut que laisser... qu'il a peints sur son Fils mourant en croix » (p. 257). Dans ces lignes, il s'agit d'un *enfer épreuve* et non de l'enfer éternel, ni d'une damnation proprement dite commencée dès cette vie : c'est ce que prouve la comparaison avec Notre Seigneur.

Pour cette comparaison d'une « peinture », voir la lettre 1ʳᵉ (118) (p. 256).

3ᵉ (117) : de Marennes, novembre 1632.

« La prolongation que Dieu vous fait espérer de la vie de votre sœur me fait croire que ce sera une prolongation de langueur et d'infirmités continuelles qui ne manqueront pas de l'affliger devant vos yeux » (p. 253). Voir les annotations que j'ai mises à la fin de la lettre 6ᵉ (116), ici plus bas p. 284. Je pense comme M. Cavallera qu'il s'agit dans cette lettre 3ᵉ (117) et la lettre 6ᵉ (116) de la même personne. J'ai de plus l'idée que cette sœur est identique à la « sœur Audouin » pour laquelle Surin a entrepris de faire les poèmes des *Incurables* et du *Pèlerin.* Voir nos annotations sur la fin de la lettre 12ᵉ (111), ici plus bas p. 289-290.

« Notre bon Maître prend trop... les mêmes rigueurs qu'ils ressentent » (p. 253, 254). Dans ce développement les regimbements de la nature contre la souffrance sont comparés à la rage des démons. Mais cette comparaison, à notre avis, n'implique ni ne vise, ni chez Surin, ni même chez sa correspondante, aucun état de possession, ni même d'obsession.

« Les impatiences, les obscurités... c'est ce qui nous doit suffire » (p. 254). Noter, à la fin, le trait « nous sommes assurés que celui qui est notre trésor... est en repos... » : comparer lettre 1re (118) « nous savons l'endroit où gît notre trésor... » (p. 256).

L'état d'âme décrit dans cette fin de lettre, depuis « Les impatiences... », bien que ce soit un état pénible, n'est pas un état de grande crise, ni physique, ni spirituelle. On notera en particulier dans l'avant dernier paragraphe le *largo* du style. Il me semble pourtant que la crise est un peu plus avancée que dans la lettre précédente : 2e (118) et c'est la raison qui me fait mettre cette 3e (117) après elle.

4e (126) : de Saintes ou environs, novembre-décembre 1632.

« C'est une grande pitié quand un voyageur.,. ce qui est le point de ma navigation » (p. 263, 264). Je crois que dans tout ce passage, il n'y a pas seulement une comparaison littéraire pour faire entendre un état spirituel auquel il est fait allusion dans les dernières lignes, mais qu'il y a encore et avant tout une allusion à des circonstances concrètes et réelles où Surin se trouve dans ses voyages de mission en Saintonge. Ces missions de campagne ont lieu l'hiver ; qu'on se rappelle, par exemple, la vie de saint François Régis. Je mettrais donc cette lettre en novembre-décembre 1632, à Saintes ou aux environs. Surin a sûrement prêché à Saintes en décembre 1632 ; voir la lettre 14, p. 91, et ce que nous en disons ici plus bas, p. 294.

« Toute sorte de consolation m'est ôtée, fors la seule de vous écrire encore et de recevoir de vos nouvelles qui m'apportent quelque peu de réconfort » (p. 264). Madeleine Boinet est à Saujon. De Saujon à Saintes les relations sont faciles. Quelques mois auparavant, Surin s'étant trouvé légèrement malade à Saujon, a été amené à Saintes par M de Saujon, dans son carrosse (voir lettre 8, du 28 mai [1632], p. 28).

« Ainsi je ne m'étonne pas d'apprendre de nouveau vos langueurs, je m'attends et me prépare à un pareil sort » (p. 264). Nous voyons percer là les mêmes pressentiments que dans les lettres 1re (118) et 2e (119).

Dans l'ensemble le ton de cette lettre n'est pas encore celui d'un malade; il ne manque pas de vaillance et à la fin, même, d'un certain enjouement : « Je crois qu'il faut... que Dieu soit tout en nous » (p. 264, 265).

5e (110) : de Saintes, novembre-décembre 1632.

« Je conçois fort bien et prends beaucoup de part en tous les soins qui vous accablent, mais puisque le maître afflige, le serviteur ne peut soulager » (p. 244); comparer lettre 2e (119), p. 257 : « Pour votre égard, pendant que vous êtes dans le fourneau, que pouvez-vous attendre ni de vous, ni d'aucune créature qui serve à votre soulagement...? »

« J'arrivai mercredi en cette ville, sans aucun mauvais accident sinon beaucoup de fatigue et d'incommodité par les chemins car il faut toujours nous attendre que tous les moments de notre vie soient assaisonnés de peines » (p. 244).

« En cette ville » : peut être Saintes où Surin a prêché en décembre 1632; voir lettre 14, p. 91. Surin missionne, va et vient dans la région.

« J'en fais l'expérience tous les jours, spécialement depuis mon départ d'avec vous, où le nouvel état de détachement continuant toujours, je me suis imperceptiblement attaché à une bien plus pesante croix, mais d'un côté j'y vois le vieil homme peu à peu mourir et je sens que la main de Dieu édifie au dedans le nouveau. Il faut le laisser faire sans s'en mêler » (p. 244).

« Depuis mon départ d'avec vous. . ». On peut comprendre : « Depuis que je vous ai quitté récemment ». Surin aurait passé par Saujon et vu là Madeleine Boinet. Sans exclure l'hypothèse qu'effectivement, en écrivant ces lignes à Saintes, Surin arrive de Saujon, je crois qu'il faut plutôt entendre ici « départ » dans le sens de « séparation » et voir ici une allusion à l'état de séparation habituelle où sont Surin et Madeleine depuis que celle-ci a quitté Marennes pour aller habiter Saujon, chez les de Saujon. Nous préférons ce second sens; il explique mieux ce qui suit : « ... où le nouvel état de détachement *continuant* toujours je me suis *imperceptiblement*..., etc... » Ce dernier adverbe en particulier suppose qu'un temps assez long a dû s'écouler avant que Surin se soit rendu compte du poids plus lourd de la croix et de la conduite de Dieu sur son âme.

Nous n'avons là, à mon avis, qu'un simple billet confié peut-être par Surin au courrier ou à la diligence qui retournait à Saujon. Cette circonstance expliquerait et la brièveté et la réserve de ce billet.

En résumé, dans cette première série dont les cinq lettres peuvent s'échelonner sur le deuxième semestre de 1632, les trois dernières

étant plutôt à mettre en novembre-décembre, Surin constate plusieurs fois la similitude que présentent ses propres états d'âme avec ceux de Madeleine Boinet. Mais Madeleine Boinet est plus profondément enfoncée dans le gouffre, où Dieu, dit-il, ne fait que commencer à le plonger (lettre 1[re] (118), p. 255); il « s'attend et se prépare à un pareil sort » (lettre 4[e] (126), p. 264).

La crise de santé n'est pas encore déclarée, mais elle couve.

Surin, dans ces lettres, est tour à tour et à la fois directeur et dirigé, souvent pourtant encore plus directeur que dirigé.

Au contraire le ton des lettres du 2[e] groupe est presque exclusivement celui d'un dirigé.

On remarquera notamment dans les lettres du 1[er] groupe, la façon de donner les conseils spirituels à la première personne du pluriel. Surin considère la perfection spirituelle comme une affaire entreprise par lui en commun avec Madeleine Boinet. On notera déjà cette manière caractéristique dans la lettre 4, du 28 décembre 1631 (p. 22).

Au contraire, les lettres du 2[e] groupe ont à peu près toutes un accent exclusivement personnel.

Au début de la lettre 6[e] (116), la première de ce 2[e] groupe, on observe encore il est vrai cette manière d'envisager les événements en commun : « Je crois que *notre* maître... *nous* ne pouvons... pour *nous* faire... » (p. 252); et elle réapparaît dans la dernière de ce 2[e] groupe, lettre 17[e] (120), p. 258 : « La croix étant *notre*... mais qu'*avons-nous*... *nous* ne *pouvons*... Si *nous*... Pourquoi *aimons-nous*, etc... ». C'est-à-dire au début et à la fin de la crise, lorsque Surin commence seulement à être malade pour de bon, et lorsqu'il est à peu près remis.

Mais durant tout le temps que dure la crise proprement dite, ses souffrances l'absorbent et le ton de sa correspondance alors est presque exclusivement celui de confidences personnelles,

2[e] Groupe : deuxième moitié janvier 1633-aout, septembre 1633.

1[re] Période de la crise.

(Deuxième moitié de janvier 1633-février 1633).

Surin est revenu de la région de Saintes, où il missionnait, à Marennes, où il est tombé malade.

Madeleine Boinet est peut-être encore à Saujon au moment où la première des lettres de ce groupe : 6[e] (116) a été écrite, mais elle doit

être déjà à Marennes chez M. du Verger, au moment où la deuxième : 7e (123) a été écrite.

6e (116) : Marennes, deuxième moitié de janvier 1633.

Cette lettre à mon avis est une *reprise* de correspondance.

Surin débute ainsi : Je crois que notre Maître prend l'occasion du temps où nous ne pouvons nous écrire pour nous faire ressentir les plus rudes coups de sa main... » (p. 252).

Quel est ce temps où Surin et Madeleine Boinet ne peuvent s'écrire ? Probablement un certain laps de temps qui s'est écoulé entre la lettre 5e (110) et la présente lettre 6e (116), temps pendant lequel Surin, « *excurrens* » comme missionnaire dans la région de Saintes, la correspondance devenait pratiquement impossible. Ce laps de temps s'étend probablement de fin décembre 1632 à la seconde moitié de janvier 1633 : un mois à peu près. Par ailleurs à cette époque Madeleine Boinet se disposait sans doute à quitter Saujon. Surin devait être au courant de ce départ prochain, mais il ne sut probablement ni le moment précis où Madeleine devait quitter Saujon, ni celui où elle devait arriver à Marennes. D'où nouvelle difficulté pour leur correspondance.

« Il a abandonné mon corps à des infirmités et des incommodités bien plus grandes que l'an passé » (p. 252, 253). Entendez l'année 1632 qui n'a pas été elle non plus sans incommodités. Voir la lettre 8, 28 mai 1632, où Surin avoue à sa mère s'être « trouvé un peu mal à Saujon » (p. 28).

» Je suis tombé dans une langueur, depuis mon départ de N. V., ... » (p. 253). Ces initiales doivent être celles du nom du village où Surin a missionné en dernier lieu cet hiver : peut-être Nieul-le-Virouil, à 9 kilom. de Jonzac. D'après le *post-scriptum* de la lettre 21, août (ou : octobre) 1634 (p. 109), nous voyons que le P. Surin connaissait la situation spirituelle de cette région de Jonzac et s'y intéressait. Il est vraisemblable qu'il y avait dû missionner antérieurement à 1634.

Surin, à peine arrivé à Marennes, a dû avoir là un accès plus sérieux car il ajoute : « Je relève encore aujourd'hui de maladie, où j'ai été toute la semaine (p. 253).

« Enfin... je serai obligé de me traîner chez mes parents... » (p. 253). C'est-à-dire « chez mon père et chez ma mère ». C'est le sens le plus naturel et le plus obvie de ce mot « parents ». Dans notre hy-

pothèse il ne fait, en ce sens, aucune difficulté : en 1633, le père et la mère de Surin vivent encore et sa mère n'est pas encore Carmélite.

Nous verrons ces scrupules de religieux malade réapparaître dans la lettre 9e (124).

En réalité, je crois que Surin n'a jamais réalisé ce projet, en cette année 1633 du moins. Je crois même que ses parents, son père et sa mère, n'ont jamais connu toute l'acuité de la crise par laquelle il passa à cette époque.

La sœur N. que Surin salue à la fin de cette lettre 6e (116) (p. 253) est pour moi identique à « votre sœur » de la lettre 3e (117) (p. 253) et à la sœur Audouin, de la lettre 12e (111) (p. 248). Voir ici plus bas, p. 289.

A mon avis, ce n'est ni une sœur véritable, une sœur selon la chair, de Madeleine Boinet, ni une religieuse, mais probablement une « fille dévote », une simple « sœur spirituelle », qui est elle aussi à Marennes.

Cette lettre 6e (116), a dû être envoyée par Surin, de la résidence de Marennes, dans la deuxième moitié de janvier 1633. Il l'a adressée à Madeleine Boinet, ou bien à Saujon, pensant qu'elle s'y trouvait encore, ou bien à Marennes, pensant qu'elle était déjà arrivée chez M. du Verger. Que Madeleine dût seulement arriver sous peu à Marennes ou qu'elle y fût déjà, une fois dans cette ville elle y devait saluer la sœur N.

7e (123) : Marennes, fin janvier 1633.

Dans cette lettre Surin dit : « Il faut que je sois tous les jours au lit depuis le matin jusqu'au soir ; ou bien au coin du feu ; et j'ai pendant la journée bien moins de compagnie que j'en aurais besoin pour me désennuyer » (p. 261). On est donc probablement en hiver. Soit fin janvier 1633.

Je penserais que cette lettre 7e (123), est la lettre « toute de la nature » à laquelle fait allusion la lettre 8e (125). Aussi je mets cette 8e, (125), immédiatement après la 7e (123).

Surin ajoute : « Vous y avez contribué (à ma croix) ne m'ayant fait aucune réponse à ma dernière pleine d'angoisses et de peines qui me travaillent... » (p. 261). Ces traits conviennent bien à la lettre 6e (116), que je place immédiatement avant cette 7e (123).

Madeleine Boinet n'aura pas répondu tout de suite à la lettre 6e (116), ou bien parce que cette lettre adressée à Saujon y est arrivée

quand elle avait déjà quitté cette ville et a mis un certain temps à lui revenir à Marennes, chez M. du Verger où elle venait habiter ; ou bien, si la lettre a été envoyée par Surin chez M. du Verger, parce que au moment où Madeleine l'a reçue elle ne faisait que d'arriver de Saujon et était en train de s'installer à Marennes.

En tout cas, cette lettre 7e (123), n'a pas dû suivre de loin la lettre 6e (116), et par le début de la lettre 8e (125), nous voyons que Madeleine Boinet cette fois a répondu à la 7e (123). C'est dans cette réponse qu'elle a dit trouver cette lettre 7e (123) : « toute de la nature ».

8e (125) : Marennes, fin janvier 1633.

« Vous avez raison de dire que ma dernière lettre était toute de la nature ; cela est vrai... » (p. 262). Cette dernière lettre est, croyons-nous, la précédente : 7e (123).

« Je vois bien que la chandelle fume encore et que l'hostie n'a pas encore été mise sur l'autel, mais qu'elle palpite et se remue encore. C'est beaucoup... ce qui lui reste d'esprit » (p. 263). Nous sommes, je crois, encore au début de la crise. Après Vitré et le voyage en Bretagne lettres [10e (112) ; 11e (113) ; 12e (111) ; 13e (114)], quand il aura brûlé ses compositions [lettre 14e (115)], Surin se calmera peu à peu [lettres 15e (122) ; 16e (121) ; 17e (120)].

« Je m'aperçois depuis... dont on se repaît » (p. 263). Surin se débat encore.

« Il me semble que d'autant plus... l'horreur de ces ténèbres et angoisses mortelles » (p. 263). Derechef, comme dans les lettres 1re, (118) ; 2e (119) ; 3e (117), Surin note la similitude des états où ils sont tous les deux, Madeleine et lui.

9e (124) : Marennes, fin janvier, début février 1633.

Dans cette lettre Surin exprime à nouveau ses angoisses et ses scrupules de religieux à la pensée de la nécessité où il sera peut-être de se « retirer chez » ses « parents », par la raison des grands traitements et des soins qu'il » lui « faut » (p. 262).

Ces « grands traitements » sont peut-être le voyage en Bretagne et le séjour à Vitré (source d'eau ferrugineuse) auxquels les Supérieurs pensaient déjà. Surin les a en perspective et il se demande ce qui vaut le mieux : accepter ces « grands traitements » qui lui viendraient de ses supérieurs, ou aller se soigner dans sa famille. « Par la raison des grands traitements et des soins qu'il me faut, cela m'oblige à me ré-

soudre à y aller (chez ses parents) ; néanmoins, l'esprit me fait souffrir d'horribles tortures par les diverses peines qui me roulent dans la tête, ne sachant à quoi m'arrêter touchant cela (p. 262).

Il dit en terminant : « Je crois que l'abandon des créatures que Dieu me fait souffrir à présent est un signe que vous ne devez point venir à présent dans l'espérance de me soulager ; vous avez affaire au lieu où vous êtes ; ... enfin n'envoyez personne, si vous ne venez pas vous-même, et si vous ne voyez que Dieu le veuille bien » (p. 262).

« Au lieu où vous êtes » : ce serait chez M. du Verger, à Marennes même, où Madeleine Boinet serait arrivée depuis une ou deux semaines déjà.

Les points de suspension que nous avons reproduits devant le mot « enfin » sont dans le manuscrit. Ils doivent être la trace d'une suppression bien regrettable en l'occurrence. Peut-être avions-nous dans les mots ou phrases supprimés quelque allusion précise ou particularité qui eût été pour nous un fil conducteur !

2° Période de la crise

(février, mars 1633 — mai, juin 1633).

Le voyage en Bretagne — Départ de Marennes — Séjour a Vitré — Retour a Marennes

Dans les trois premières lettres que nous mettons ici : 10e (112) ; 11e (113) ; 11e (111), il est question de poèmes spirituels à la composition desquels Surin, sans doute pour occuper ses loisirs de malade, se livre. Malgré les appellations ou titres divers par lesquels ces poèmes sont désignés, malgré le flottement du texte des manuscrits au sujet de ces poèmes [voir lettre 12e (111), p. 247, bas] je crois qu'il n'y a eu en tout que deux poèmes : celui des *Incurables* et celui du *Pèlerin*.

10e (112) : Marennes, premiers jours de février 1633

environ une semaine après la lettre 9e (111).

Au début de cette lettre 10e (112), Surin dit : « J'ai eu toute cette semaine quantité d'affaires qui m'ont occupé beaucoup de temps... » (p. 248). Ces occupations peuvent avoir été : soit quelques consultations spirituelles données, quelques visites reçues ; les dirigées de Surin à Marennes ou aux environs auront eu connaissance de son

prochain départ pour la Bretagne ; soit simplement les compositions poétiques dont il parle à la fin de la présente lettre.

Quoiqu'il en soit, il continue à être malade. La description qu'il donne de son état : « Parmi tout cela je dure comme je puis (p. 248) ... impatience continuelle » (p. 249) contient des traits qui dénotent un état de neurasthénie assez aiguë.

A la fin de cette lettre il écrit : « J'ai déjà fait trois cents couplets de chansons du voyage et de l'hôpital des Incurables. Si Dieu me donne la liberté de continuer, cela me divertira un peu en mon voyage de Bretagne. Quand je serai de retour, je vous communiquerai ce que j'aurai fait » (p. 249). Le voyage de Bretagne est donc décidé et Surin va partir. Il aura dû préférer les « grands traitements » ménagés par ses supérieurs à un séjour et à une cure chez ses parents.

11e (113) : Vitré, première semaine de février 1633.

« Je suis à présent à Vitré. Je vous écrivis vendredi au soir... (p. 249) ». Probablement la lettre 10e (112). Il n'y aurait eu entre cette 11e (113) et la précédente 10e (112), que le temps du voyage de Marennes à Vitré.

Surin a pu « achever » « une chanson des Incurables », peut-être au cours du voyage ; probablement sur « l'Hôpital des Incurables » dont il est question dans la lettre 10e (112).

On sent poindre déjà dans cette lettre 11e (113) un premier accès de découragement : « J'y ai senti des peines... ni application » (p. 249). Après son retour de Vitré à Marennes, ce découragement, au paroxysme, lui fera brûler toutes ses compositions [lettre 14e (115)].

Surin a commencé son traitement : il est « maintenant dans les bains » (p. 250).

« Je crois, dit-il en terminant, que dans l'empressement que vous avez que j'aille à M. et que je prenne les remèdes dont vous me parlez, votre affection se laisse trop aller à ses emportements naturels ». Notre hypothèse explique au mieux cette initiale : c'est du retour à Marennes qu'il s'agit !

12e (111) : Vitré, aux environs de Pâques 27 mars 1633, plutôt un peu après qu'avant.

« Depuis mon arrivée en cette ville... (p. 245). Cette ville serait Vitré.

Je crois qu'il a dû s'écouler entre la lettre précédente 11e (113), et

celle-ci 12e (111) un temps assez long : plus de six semaines incluant tout le carême 1633.

Comment expliquer que Surin soit resté si longtemps sans écrire à Madeleine Boinet ?

1° Parce qu'il a dû, au cours de ces quelques semaines, la rencontrer à Laval : « ... il y avait six semaines, comme je vous l'avais conté à Laval » (p. 245).

Peut être M. du Verger, pour son commerce, a-t-il fait à cette époque un voyage à Laval. Il aurait emmené Madeleine pour ses filles, ou une de ses filles, qu'il aurait dû prendre avec lui.

Surin, mis au courant, serait venu de Vitré à Laval pour les rencontrer tous les deux. De Vitré à Laval il n'y a pas très loin.

Cette entrevue aurait eu lieu au début du séjour de Surin à Vitré.

2° Si Madeleine Boinet a voyagé avec M. du Verger à petites journées, ces déplacements incessants rendaient pratiquement la correspondance impossible, par l'incertitude où restait Surin sur l'endroit où adresser ses lettres à Madeleine.

Au reste, je dois confesser que cette entrevue de Laval, comme l'a parfaitement senti M. Cavallera reste une des données les plus obscures du problème.

Toujours est-il qu'au moment où il écrit cette lettre 12e (111), il y a six semaines que Surin n'a donné de ses nouvelles à Madeleine Boinet. Et c'est ce qui explique en partie la longueur de cette lettre : des 17 c'est de beaucoup la plus longue.

Pendant ces six semaines Surin a continué son traitement ; il a « été huit fois dans les demi-bains », sans « y trouver du soulagement » (p. 245). Il faut entendre, je crois : « à huit reprises ».

Il signale les peines d'esprit qu'il a endurées pendant ce temps : « Jamais je ne m'étais trouvé si mal... (p. 245) et les murmures de la nature » (p. 246). Et de nouveau il fait un rapprochement avec les états de Madeleine Boinet : « enfin, c'est ici où je commence à éprouver l'état de vos peines dont vous m'avez si souvent parlé ; je n'avais point encore été à telles noces » (p. 246).

Actuellement il va pourtant un peu mieux : « Néanmoins, depuis un jour ou deux, je me sens un peu soulagé et mon esprit est à présent plus détaché de moi-même et de tous mes intérêts » (p. 246).

Dans les lignes qui suivent on sent poindre le pressentiment des états où il tombera à Loudun et après Loudun : « Je suis convaincu que pour satisfaire exactement à la justice de Dieu, je dois être aban-

donné à toutes ces peines, et à des états encore plus humiliants et plus semblables à ceux du véritable enfer et par ainsi je dois voir passer en moi toutes ces tragédies, comme sur un théâtre, sans y prendre plus de part qu'un spectateur, souffrant en moi avec patience et résignation tout ce que Dieu voudra permettre de confusible et pénible à supporter, m'oubliant moi-même le plus que je pourrai, ne m'inquiétant ni du passé, ni du présent, ni de l'avenir » (p. 246). Sur cette méthode « spectaculaire » : « comme sur un théâtre », si caractéristique de l'Ecole Lallemant, voir la citation de Rigoleuc, dans H. Bremond, *Hist. litt. du sentiment religieux*, tom. V, p. 40.

La nature « se débat comme un diable dans un bénitier » (p. 246), mais « Je crois, conclut-il, qu'il vaut mieux me laisser languir, et m'abandonner sans aucun soin comme incurable...» (p. 247). Vraisemblablement la cure touche à sa fin et n'a produit aucune amélioration appréciable.

« Voilà l'état où je suis maintenant avec un peu plus de repos et de relâche qu'auparavant... J'ai été pendant tout ce temps en une profonde peine et perplexité touchant l'usage de la viande ; car d'un côté les médecins, mes parents, etc... » (p. 247).

« Maintenant » : ce serait aux environs de Pâques 1633, 27 mars.

« Mes parents » : toujours son père et sa mère qu'il a dû, en partie mais en partie seulement, tenir au courant dans des lettres que nous n'avons plus.

« Tout ce temps... touchant l'usage de la viande ». « Tout ce temps » : probablement le Carême 1633. « Touchant l'usage de la viande » : ces mots peuvent signifier : 1° ou bien : pour tout ce qui regarde la nourriture, l'alimentation ; scrupules du côté du jeûne ; 2° ou bien : touchant l'usage de la viande proprement dite, par opposition au poisson et aux légumes, sens possible surtout au singulier, même au XVIIe siècle : scrupules par rapport à l'abstinence, très stricte alors durant le Carême.

« Il y a huit ou dix jours que j'ai achevé le poème des Incurables » (p. 247) : il l'aurait donc achevé vers la mi-mars 1633, mais il n'a pas encore « écrit » le Pélerin. Je crois ce second sens plus naturel ici et il me semble suggéré par le contexte.

La sœur Audouin dont il est question à la fin de cette lettre (p. 248) est identique, je crois, à « la sœur N. » de la fin de la lettre 6e (116), et à « votre sœur », début de la lettre 3e (117).

La « sœur N. » est vraisemblablement malade : « Dites-lui, dit

Surin [lettre 6e (116), p. 253] que la vie chrétienne... est une continuelle mort... »

La vie de « votre sœur » « sera une prolongation de langueur et d'infirmités continuelles... » [lettre 3e (117), p. 253], donc elle aussi est malade.

Un poème sur les *Incurables* lui convenait donc parfaitèment, et Surin dit expressément de la sœur Audouin [lettre 12 (111), p. 248] : « ... C'a été pour son sujet, divertissement et utilité que j'ai entrepris cet ouvrage ». Car je crois qu'ici le mot « ouvrage » vise et le *Pélerin* et les *Incurables*.

Cette longue lettre me paraît être une des pièces capitales pour étudier le « cas Surin ».

13e (114) : Marennes, environs de la Pentecôte 1633, 14 mai.

Comment expliquer le long laps de temps, quarante à cinquante jours, que nous sommes amenés à supposer entre cette lettre 13e (114) et la précédente 12e (111) ?

1° Dans cet intervalle se placent : le départ de Vitré, le voyage de Vitré à Marennes, le retour à Marennes ;

2° Madeleine Boinet pendant ce temps est peut être elle aussi en voyage de nouveau avec M. du Verger et ne sera rentrée à Marennes que dans la première moitié de mai 1663 ;

3° Enfin, peut être d'autres lettres sont-elles perdues. Je ne le crois pas cependant.

J'inclinerais à croire que, ici, comme nous l'avons déjà supposé pour la lettre 6e (116), nous avons une *reprise* de correspondance.

Surin débute : « Ma santé est toujours la même que celle que j'avais il y a quelques mois que je vous en écrivis...» (p. 250). La lettre écrite « il y a quelques mois » peut bien être la lettre 12e (111), que nous datons de fin mars 1663. De mars à mai on peut dire : il y a quelques mois.

Il ajoute : « Il (l'Architecte=Dieu) conduit l'ouvrage par une voie tellement au dessus de la portée et de la prudence humaine qu'il ne donne aucune place à la modération et discrétion des hommes » (p. 250). Il faut entendre, je crois : Soins, remèdes, « grands traitements », voyage à Vitré n'ont rien fait pour ma santé ».

On sent poindre l'état d'âme qui l'amènera quelques jours ou une ou deux semaines plus tard à brûler toutes ses compositions. Car

c'est dans ce sens que j'entends les mots suivants : « Il (Dieu) ne veut point souffrir que je commence rien de ce que nous avions avisé ensemble » (p. 251). Il s'agit vraisemblablement de ses poésies spirituelles, plus spécialement du *Pélerin*, probablement. [Cf. lett. 10ᵉ, (112) ; 11ᵉ (113) ; 12ᵉ (111)].

Enfin il termine : « ... Il (Dieu) souhaite que nos cœurs soient bien purs et bien nets à cette Pentecôte...» (p. 251). Dans notre hypothèse ce ne peut être que la Pentecôte 1633, 14 mai : c'est ce qui date à peu près cette lettre : plutôt quelques jours avant le 14 mai.

Surin est revenu de Vitré à Marennes. peut-être depuis quelque temps déjà, et, à la date de cette lettre, Madeleine Boinet est, elle aussi, à Marennes.

Au ton général et à l'allure de cette lettre on sent chez Surin un certain mieux ; on sent encore chez lui cependant un peu d'exaltation et d'indécision spirituelles.

14ᵉ, (115) : Marennes fin mai, début juin 1633.

Cette lettre, au contraire, accuse une rechute. « L'indisposition de mon corps est beaucoup augmentée depuis mon retour... (p. 252) : entendez : « depuis mon retour de Vitré.

« Le divertissement que j'espérais de mes compositions et de ma théologie est bien évanoui... que ma nature ne voudrait bien» (p. 252).

Surin a mis au feu ses poèmes (*Incurables*, *Pélerin*) où il exprimait plusieurs de ses idées, de ses théories théologiques et mystiques tout ensemble. On peut penser aussi que, en même temps que ses poèmes, il brûla ses notes de théologie, comme plus tard (29 novembre 1637) il devait brûler ses sermons (p. 251, 252, sommaire de la lettre 115).

Il demeure tout « démonté », « abandonné tout nu à la souffrance » (p. 252).

Il reste, je crois, quelques Cantiques Spirituels, imprimés, de Surin, ayant pour sujet ces « Incurables ». Ce serait quelques unes des « chansons » envoyées au fur et à mesure de leur composition par Surin à Madeleine Boinet où à sa « sœur Audouin, pour laquelle il avait entrepris ce poème [cf. lettre 12ᵉ (111), p. 248]. Ces « *disjecta membra* » auraient ainsi échappé au feu qui dévora le corps de ces poèmes (1).

(1) Voir *Cantiques spirituels de l'amour divin pour l'instruction et la con-*

3e Période de la crise : accoisement relatif.

Juin-aout 1633, Marennes.

15e (122) : Marennes — Juin 1633.

Cette lettre dénote, je crois, chez le malade une certaine détente et un commencement au moins de résignation. « J'en éprouve... ; cela fait que, peu à peu, je commence à désespérer de moi-même, et m'abandonner et m'oublier tout à fait, me voyant si incurable et sans aucun secours et tout bandé contre moi. » (p. 260).

« J'ai grand désir et peut-être grand besoin de vous voir ; mais je vois qu'il m'est impossible d'attendre aucune aide de vous, ni aucun soulagement. » (p. 260, 261). Dans la lettre 16e (121), que je mets immédiatement après celle-ci, Surin dira tout uniment : « J'en ai un besoin extrême. » (p. 260).

Il ajoute : « Je suis maintenant si violemment arraché de toute application que je ne saurais en prendre pour tout ce qui me regarde que je n'en sois comme tout interdit. » (p. 261). L'état ainsi décrit correspond bien à l'état dans lequel a dû se trouver pendant quelques jours le pauvre Surin après avoir brûlé ses cahiers de vers et ses notes de théologie.

16e (121) : Marennes, juin, juillet 1633.

« J'ai cru assurément que ç'avait été un ordre particulier de Dieu qui avait rompu notre entrevue. » (p. 259). Il y a là, je crois, une allusion à la fin de la lettre 15e (122). « J'ai grand désir... soulagement. » (p. 260, 261). C'est d'une seule et même entrevue qu'il s'agit, je pense, en ces deux endroits.

Plus loin Surin ajoute : « Je ne sais quand il (Dieu) me portera à aller vous voir ; j'en ai un besoin extrême. Il me conduit par des voies d'abnégation et de privation de toutes choses si étranges que j'aime mieux vous les dire de bouche que de les commettre au papier. » (p. 260). Madeleine Boinet est à Marennes, chez Monsieur du Verger. Surin et Madeleine Boinet, non seulement se voyaient mais encore

solation des âmes dévotes, composés par le P. Surin de la Compagnie de Jésus. Nouvelle édition. Paris, Guignard, MDCLXXIX, p. 36. Cantique IX : *L'Hospital de l'amour sacré*, 23 strophes et 138 vers, p. 60 ; Cantique XI : *Le Pelerin spirituel*, 34 strophes et 238 vers. Plusieurs autres font allusion aux mêmes états d'âme.

s'écrivaient, bien que se trouvant tous les deux dans la même ville. L'état de santé de Surin ne lui permettait probablement pas de sortir comme il voulait.

Cette fois les sentiments de résignation, de confiance, d'abandon, sont très nettement exprimés : « Ce soin de moi-même... pousser loin mes abandons. » (p. 259, 260).

Surin se dit « nu et dépouillé » (p. 259), ce qui rappelle bien l'état où il se dit être dans la lettre 14e (115) : « ... abandonné tout nu à la souffrance. »

Il termine : « C'est en cela qu'il (Dieu) me fait supporter une croix insupportable à la délicatesse et faiblesse où je suis, qui ne peut se surmonter (entendez la maladie à laquelle il se résigne) et à la discrétion et à la prudence qui semblent répugner étrangement à cette conduite de Dieu (entendez : les soins extraordinaires que l'on a essayés pour rétablir ma santé, entre autres le voyage et les bains de Vitré, ne s'accordent pas aux plans de Dieu sur moi). » (p. 260).

17e (120) : Marennes, août, septembre 1633.

« La croix étant... à me supplicier. » (p. 258). Tout se tourne en croix pour Surin. Ces pensées sur la croix font bien suite à ce qu'il dit à la fin de la lettre précédente, 16e (121), de la croix que Dieu lui fait supporter.

Il continue : « Cette dernière croix qui m'est arrivée par l'absence de notre frère, ne m'a pas été si considérable... » (p. 258). Je crois qu'il s'agit ici ou d'une absence prolongée du Frère Infirmier de la résidence de Marennes, ou d'un changement de ce frère, qui aurait été remplacé dans ce poste par un autre. Changer d'infirmier est souvent pour un malade chose bien pénible. Ce changement, si changement il y a eu, aura sans doute eu lieu au *status* de 1633, soit vers la fin d'août-début septembre, un peu avant que Surin lui-même, à peu près remis, ait reçu le sien : ministre au 3e an que l'on fondait cette année 1633 à Marennes (1).

Surin termine : « J'ai besoin, aussi bien que vous, de notre entrevue. » (p. 259). Cette entrevue n'est pas nécessairement la même que celle dont il est question dans la lettre 15e (122) et 16e (121), et je

(1) Nous n'avons pas le *status* de 1632-1633 ; à celui de 1633-1634, on signale deux frères coadjuteurs à Marennes, dont l'un y était déjà en 1630-1631. Aucun des deux n'a le titre d'infirmier.

pense effectivement que c'en est une autre. Ces entrevues d'ailleurs n'étaient pas rares.

Nous aurions donc, dans ces 17 lettres adressées à Madeleine Boinet, qui se trouvait alors, d'abord chez les de Saujon, à Saujon, puis chez M. du Verger, à Marennes, la trace d'une crise de santé — maladie sur laquelle se greffent des épreuves spirituelles, mais qui ne sont pas encore des vexations diaboliques — traversée par Surin à une époque qui va à peu près depuis la fin de l'automne 1632 jusqu'à la fin de l'été 1633.

Surin pressent d'abord cette crise ; les grandes fatigues de ses missions d'hiver en 1632 la déterminent ; elle éclate en janvier 1633 à son retour à Marennes. En février il est envoyé à Vitré et compte sur le divertissement de ses poésies spirituelles qu'il a commencées déjà à Marennes pendant ses loisirs de malade et qu'il espère poursuivre dans son voyage de Bretagne. Les bains à Vitré n'apportent point d'amélioration à son état. Il revient à Marennes, en avril probablement. Après quelques hésitations, quelques luttes, quelques accès, dans l'un desquels il brûle ses vers et ses notes de théologie, fin mai ou début de juin, il finit par se résigner et s'accoiser relativement, août-septembre.

Tel est, croyons-nous, tracé à grands traits, le rythme de la crise, telle qu'on peut la reconstituer en mettant ces 17 lettres dans l'ordre où nous les avons mises.

***

Il nous faut maintenant indiquer à quel endroit, dans la série des autres lettres du Ier volume, nous pensons qu'il faille insérer ces 17 lettres.

Je crois que c'est autour des lettres 14 à 18.

Et tout d'abord quelques remarques sur ces cinq lettres.

La lettre 14 offre, à notre avis, un point d'insertion très solide.

Elle est adressée à Madame Françoise de Foix, abbesse de Saintes, et datée : à Saintes, ce 21 décembre 1632 (C I 13 a : 25 décembre, variante sans importance pour notre étude).

Le lieu et la date sont donc très fermes.

Surin débute : « Pour satisfaire à la demande que vous m'avez faite de vous donner par écrit ce que je (C je vous) prêchai dernièrement... etc. » (p. 91).

Surin a donc « prêché » à Saintes et vraisemblablement à l'Abbaye

même, peu de temps auparavant, et sans doute aussi aux environs de Saintes.

C'est ce qui m'a fait émettre l'hypothèse qu'en novembre-décembre 1632, Surin prêche et missionne dans cette région. Et il m'a paru plausible de dater de cette époque à peu près et de cette région de Saintes les lettres 4e (126) et 5e (110). Voir plus haut, p. 280-281.

Les lettres 15 et 16 présentent des données incomparablement moins fermes.

La date fournie par les manuscrits pour la lettre 15 est douteuse. M. Cavallera propose 1633. Je proposerais plutôt de la remonter jusqu'en 1632 et avant novembre-décembre 1632.

La date de la lettre 16 est flottante dans les manuscrits : 1633/1636. Je proposerais également de la remonter jusqu'en 1632, à peu près à la même époque que la lettre 15.

Rien d'ailleurs dans le contenu de ces deux lettres ne s'oppose à ce qu'elles aient été écrites dès 1632.

Pour la lettre 17, à sa tante d'Arrérac, aucune date n'est donnée dans les manuscrits. M. Cavallera, avec une sagacité remarquable, propose 1633 et je suis tout à fait d'accord avec lui.

Cette lettre débute ainsi : « Je pense avoir reçu une de vos lettres à laquelle je n'ai point fait de réponse, à cause d'un accident qui m'est survenu et qui m'a ôté le moyen de vaquer à mes exercices. A cette heure que j'ai plus de puissance, je désire l'employer à tous devoirs de charité que je suis obligé de rendre aux âmes et au mouvement que Dieu me donne de correspondre à son bon désir.

Je connais par la lecture de la vôtre, datée du 6e mai, que Notre Seigneur, etc... » (p. 98).

Je crois que nous pouvons ici lire entre les lignes et voir dans cet « accident » précisément la crise de santé traversée en cette année 1633 par Surin, crise qui n'était pas encore terminée, quand il reçut la lettre de sa tante. Ecrite le 6 mai de Poitiers, elle n'a dû arriver à Marennes que quelques jours après.

Comme le note excellemment M. Cavallera (sommaire de la lett. 17, p. 98), le P. Surin parfois retarde ses réponses de plusieurs mois. Dans le cas de sa tante le retard est encore mieux justifié : Surin est malade. En 1657, Surin guéri, répondra à Marthe de Saujon, qui lui avait écrit neuf ans auparavant, mais à une époque où il était annihilé (1).

(1) Lettre 129, du 16 février 1657; dans Champion, II, 65.

On peut donc vraisemblablement supposer que cette lettre 17 a été écrite par Surin, de Marennes, vers la fin de sa crise, soit en juillet-août 1633.

La lettre 18, à son père, est pour nous plus précieuse encore. Elle est datée très fermement : à Marennes, ce 20 octobre 1633.

Surin annonce à son père son *status* : il est nommé ministre au 3e an que l'on fonde, cette année 1633, à Marennes. Il est remis, résigné, vaillant, mais cependant, à notre avis, le dernier paragraphe laisse entendre que sa santé vient de subir de longues et rudes secousses. Il manifeste le zèle qu'il a pour les âmes : « ... auxquelles, dit-il, je désire servir tant que j'en aurai les forces, lesquelles tantôt vont et tantôt viennent, selon qu'il plaît à Dieu et que je me sais conduire. Je reconnais bien, quoique assez tard, que tout le mal que j'ai souffert en ma santé vient d'une mauvaise et immodérée conduite de mon esprit ; mais qui enseignera la sagesse à l'enfant et la prudence à celui qui n'a point d'expérience ? » (p. 102, 103).

Je crois que dans ces lignes il n'est pas difficile de découvrir une allusion à la crise que Surin vient de traverser au cours de cette année 1633 qui s'achève.

Voici donc, en résumé, la suite chronologique que nous proposons, les lettres 15 et 16 étant à remonter, comme nous l'avons dit, en 1632, peut-être autour des lettres 118, 119, 117 :

... 118, 119, 117, 126, 110 | **14** | 116, 123, 125, 124, 112, 113, 111, 114, 115, 122, 121, 120 | **17** | **18...**

Telle est l'hypothèse que nous avons cru devoir proposer au sujet de ces 17 lettres.

Cette hypothèse devra sans doute être soumise à la critique, il faudra dans le détail l'ajuster. Il faudrait, en particulier, chercher dans les archives de la Compagnie, pour voir si, en février-avril 1633, il n'y a pas quelque trace de ce séjour de Surin à Vitré, de son passage à Laval.

Mais, à prendre les choses en gros, cette hypothèse nous paraît plausible. Elle explique à peu très toutes les allusions que contiennent ces lettres. Elle s'accorde avec les autres lettres antérieures et postérieures à la crise de santé que nous supposons.

Enfin, cette crise de santé, qui aurait eu lieu à peu près de : fin de l'automne 1632 à fin de l'été 1633, explique au mieux certains témoignages ou faits précis qu'il nous reste à examiner.

***

Dans le sommaire de la lettre 18, p. 101, M. Cavallera a, on ne peut plus judicieusement, imprimé les lignes suivantes que nous transcrivons et annotons.

« On trouvera quelques lignes sur ses peines intérieures et extérieures (de Surin), pendant ces quatre ans (1), dans le *Triomphe de l'amour divin*, ch. I, p. 11. Je n'en cite que ces deux lignes (ms. 301 *bis*, p. 4) : « Ses travaux avaient commencé depuis quatre ans (au moment de partir pour Loudun, en décembre 1634 (2), mais les deux premières années (3) il estait accompagné de beaucoup de consolations et assistances de Dieu (4) mais les deux dernières (5) se trouvait destitué de ce renfort, le mal lui semblait insupportable, si bien que continuellement il s'adressait à N. S. afin qu'il luy plût avoir pitié de luy, et luy donner moyen de le servir en liberté. »

(1) C'est-à-dire 1631-1634.
(2) Donc, de 1631 à 1634.
(3) Donc les années 1631, 1632.
(4) On entrevoit quelque chose de ces «consolations et assistances de Dieu » dans les lettres 5, à son père, 11 janvier 1632, et 8, à sa mère, 28 mai 1632. On y sent, au ton, la vaillance et l'entrain spirituels. Mais l'indisposition où Surin vient de se trouver à Saujon et sur laquelle il rassure sa mère (p. 28) est déjà un premier son de cloche qui annonce la crise que nous faisons commencer à la fin de cette même année 1632.
(5) Donc 1633-1634. Or 1633, dans notre hypothèse, est précisément l'année de la crise, crise dont Surin ne fut certainement pas sans se ressentir encore en 1634. Nos 17 lettres illustrent merveilleusement les dernières lignes de cette citation : «... Se trouvoit destitué de ce renfort, le mal lui sembloit insupportable, si bien... servir en liberté ».

Cette crise explique encore le changement de *status* de Surin en août-septembre 1633. Il est nommé *ministre* au 3e an que l'on fonde à l'automne de cette année à Marennes. La maladie dont il relève, a fait juger au-dessus de ses forces les courses apostoliques de missionnaire *excurrens*.

Or, lorsque cinq ans plus tard, après les exorcismes de Loudun, sa santé sera sur le point de sombrer définitivement, au *status* pour l'année 1638-1639, c'est encore comme *sous-ministre* que nous le retrouverons au Collège de Bordeaux (p. 288).

Cette crise explique encore, et l'opposition où étaient tous les membres du Conseil du P. Provincial d'Aquitaine, le P. A. Bohyre, quand celui-ci, malgré cette opposition, décida, à la fin de 1634, d'envoyer Surin à Loudun, et jusqu'au contre-ordre que le même P. Bohyre envoya presque aussitôt après, contre-ordre qui, malheureusement, se trouva annulé. (Voir le détail p. 281).

Cette crise éclaire d'un jour singulier cette phrase de la lettre 30, que le P. Surin écrivait de Loudun le 3 mai 1635 à son cher ami le P. A. d'Attichy : « Je suis entré en combat avec quatre démons des plus puissants et malicieux de l'enfer, moi, dis-je, de qui vous connaissez les infirmités » (p. 126). Surin a été toute sa vie dans les infirmités et notamment au temps de ses études où il se lia avec le P. d'Attichy. Mais le paradoxe de la situation est beaucoup plus fort si celui qui se bat avec quatre démons au début de 1635 est le malade de 1633.

Enfin, ces 17 lettres, une fois reportées aux années 1632-1633, les années 1638-1656 restent vides, sans trace de correspondance. Et tel est bien l'état de choses que supposent, pour ces années 1638-1656, les documents que nous possédons. Dans G la dernière lettre de la première partie de la correspondance de Surin (lettre 109, p. 239) est de 1637, et la lettre qui lui fait immédiatement suite est du 9 décembre 1657. Nous avons là exactement, de 1637 à 1657, les *vingt* années où Surin assure à plusieurs reprises qu'il n'a pu écrire de lettres (1).

*
* *

Tous ces recoupements rendent notre hypothèse plus que séduisante; je dirai probable. Et cette probabilité devient, pour moi du moins, une quasi certitude quand je vois combien cette hypothèse d'une première grande crise en 1633 s'intègre à point voulu à ce que nous savons de la vie souffrante de Surin.

Surin fut en même temps qu'un grand spirituel, un grand malade. Dans la descente au gouffre de l'épreuve, cette crise de 1633 forme comme un palier, intermédiaire entre les fatigues des années de jeu-

(1) Voir, dans le prochain volume de la Correspondance, les lettres 127 et suivantes, de 1657. Il est question de ces vingt années, notamment dans la lettre 128, du 8 février 1651, à l abbé de Vaux; 129, du 16 février, à Marthe de Saujon ; 138, du 31 décembre, à Jeanne des Anges, etc.

nesse et l'anéantissement qui se prolongea vingt ans après Loudun. Psychologiquement, ce palier paraît à ce point nécessaire, que, en l'absence de toute donnée, il le faudrait presque postuler. Notre situation est meilleure. Les 17 lettres sont là. Elles nous permettent de fixer un des points les plus importants de la courbe. Et, de fait, on s'explique bien mieux la grande chute de Loudun si elle a été précédée d'une première, moins définitive, mais déjà fort grave et amorçant déjà la seconde.

M. Cavallera (p. 269, 270) a publié un passage d'une lettre inédite à Jeanne des Anges, écrite en mars 1661. Il nous faut ici la relire. Avec la lucidité d'une âme rassérénée, avec la candeur d'un enfant, dans une seule de ces phrases à accumulations, qui font une partie de sa manière, Surin nous a livré la formule de toute sa vie :

« Je me vois revenu, commence-t-il, en l'état de la douceur d'esprit dont je jouissais en mon enfance, n'ayant que 8 ans, où je ne craignais rien. Il m'arriva en cet âge-là, qu'étant laissé seul avec quelques domestiques, en la maison de mon père, mes parents s'en étant allés à la campagne, la peste se mit en la maison, ce qui fut cause qu'ils revinrent bientôt, et me procurèrent une quarantaine qui fut le temps le plus doux que je me puisse imaginer. On me mena en une maison aux champs, près de la ville, en un très beau lieu, en la plus belle saison de l'année, et laissa seul avec une gouvernante qui n'avait soin que de me procurer tout plaisir ; et chaque jour, j'étais visité de mes proches qui, les uns après les autres, me venaient voir, et m'apportaient des présents. Toute ma journée s'employait à jouer et à me promener, sans avoir crainte de personne ».

Puis il conclut :

« Après cette quarantaine, on me mit à apprendre les lettres, et mon mauvais temps commença ; et une conduite de Notre-Seigneur si rude sur moi, sans doute par sa Providence, que depuis lors, jusqu'à il y a quatre ou cinq ans, mes maux ont été fort grands, et sont allés toujours croissant, jusqu'à la plus grande extrémité où, je crois, puisse arriver la nature. »

Toute la vie de Surin, de l'âge de 8 ans jusqu'à l'âge de 57 ans à peu près, a été une vie de souffrances : souffrances de l'enfant et de l'écolier, souffrances du jeune religieux, de l'*auditor Rhetoricae* obligé de quitter Périgueux pour aller faire ses études de philosophie à La Flèche, dans la province de France, « *cum in hac provincia (Aquitaniae) aegre esset* », nous dit-on (p. 275), souffrances de l'étudiant en

théologie, qui met huit ans à achever un cours de quatre ans, tantôt à Paris, tantôt à Bordeaux (p. 275, 276). Sa santé toujours, probablement, l'oblige à terminer, trois mois au moins avant la date réglementaire, son troisième an qu'il fait à Rouen (p. 277). L'année 1630-1631, il est ministre au noviciat de Bordeaux, *status* relativement doux et qui semble bien indiquer que sa santé n'est toujours pas très brillante. En septembre ou octobre 1631, il est envoyé à Marennes par le Père Provincial, « pour y prêcher » (lettre 5, à son père, p. 25). La ferveur et le zèle puisés au troisième an, auprès d'un Maître comme le P. Lallemant, ont sans doute fait alors un moment illusion, à Surin et à ses supérieurs, sur l'état réel de ses forces.

A peine arrivé à Marennes il découvre Madeleine Boinet et entre en relations avec elle. La première lettre que nous ayons de lui à elle (lettre 4) est datée par M. Cavallera du 18 décembre 1631 et suppose des lettres antécédentes.

Il est incontestable que cette « fille dévote » a joué dans la vie spirituelle du P. Surin un rôle considérable. Ce qu'il dit d'elle à plusieurs reprises le laisse assez entendre.

Or il nous paraît bien probable que Madeleine Boinet, si sainte fille qu'elle fût, appartenait elle aussi à la catégorie des malades. On ne peut s'empêcher de penser que nombre des vexations diaboliques que relate sa notice, ou bien s'expliquent par la neurasthénie, ou bien sont une épreuve spirituelle qui, par la permission de Dieu, s'est greffée sur une nature malade.

Nous aurions donc en Madeleine Boinet un sujet tout à fait semblable au P. Surin; et il n'est peut-être pas téméraire de penser que dès 1631-1633 Surin aurait subi la contagion de Madeleine Boinet, comme en 1635-1637 il subira la contagion de Jeanne des Anges.

Les conditions invraisemblables dans lesquelles se faisaient alors les exorcismes (voir H. Bremond, *Hist. Litt. du sent. rel.*, tome V, ch. V, I) ont certainement favorisé la seconde contagion. Une correspondance suivie, des entrevues fréquentes nous semblent bien avoir favorisé la première.

Ces spirituels du XVIIe siècle agissaient parfois avec leurs Philothées avec une simplicité qui nous déconcerte aujourd'hui. Beaucoup parmi ces 17 lettres que nous avons étudiées sont de véritables comptes de conscience, comme on n'en rend guère qu'à un confesseur ou directeur attitré.

Du point de vue historique et psychologique, c'est cela même qui

nous les rend si précieuses. Mais en face des conséquences pathologiques qu'ont entraînées pareilles façons d'agir, il y a place pour des regrets.

Cependant avant de juger le « cas Surin », il faut au préalable « en connaître » et le comprendre. Et c'est où, à mon avis, nous aident merveilleusement ces 17 lettres uniques. Oui vraiment, comme dit avec raison M. Cavallera (p. 241) : « Il n'y a pas dans la correspondance du P. Surin, de lettres plus émouvantes » : il n'en est pas, ajouterons-nous, de plus révélatrices.

La crise de 1632-1633 prépare et explique la crise de 1635-1657, surtout à ses débuts : 1635-1638. On peut jusque dans des accès ou faits typiques, relever entre les deux un parallélisme frappant.

Première crise. 1632-1633.	*Deuxième crise.* 1635-1657 ; plus spécialement 1635-1638.
Fin mai-début juin 1633, à Marennes, Surin dans un accès, brûle ses vers et ses notes de théologie. [Lettre 14e (115), p. 251].	Le 29 novembre 1637, à Bordeaux, Surin brûle ses sermons. (Sommaire de la lettre 115, p. 251).
En septembre-octobre 1633, après la crise, il est nommé *ministre* du troisième an qu'on fonde alors à Marennes.	Vers septembre 1638, après la première période de la crise : 1635-1638, il est nommé *sous-ministre* au collège de Bordeaux.
Après cette crise, il se relève mais reste touché.	Après cette période : 1635-1638, il sombre pour vingt ans.
Au sortir, il répond à une lettre de sa tante d'Arrérac, reçue pendant la crise trois ou quatre mois auparavant. (Voir ici plus haut, p. 295.)	Au sortir, il répond à une lettre de Marthe de Saujon, reçue pendant la crise neuf ans auparavant. (Voir ici plus haut, p. 295).

Surin ressuscita à la lettre vers 57 ans et durant les huit dernières années de sa vie, 1657-1665, dicta ou écrivit considérablement. M. Cavallera, à l'occasion de ces 17 lettres, qu'il a déjà si bien étudiées — au point que sans son travail le nôtre eût été impossible, — cite plusieurs fois certains témoignages de Surin, datant de cette dernière période de sa vie et se rapportant à des états antérieurs. Rien qui soit

plus légitime et plus instructif. Mais M. Cavallera a, croyons-nous, une tendance à croire trop facilement que Surin, à la fin de sa vie, parle quasi toujours et uniquement de la grande crise de 1635-1657, spécialement en ses années 1635-1638. Et c'est pourquoi il a été tenté de descendre jusqu'en 1639 quelques-unes de ces 17 lettres. Il faut, pensons-nous, quand il s'agit de chronologie, examiner à deux fois ce que nous dit Surin, après 1657, de ses états antérieurs. Les deux crises, celle de 1632-1633 et celle de 1635-1657, surtout aux années 1635-1638, ont entre elles de grandes similitudes, et, lorsque plus tard, après 1657, Surin, dans le *Triomphe* ou dans la *Science expérimentale*, reparlera des états par lesquels il a passé, il empruntera inconsciemment à l'une et à l'autre période des traits pour nous décrire ces états.

Au reste, que le diable soit absent, comme nous le croyons absolument pour la crise de 1632-1633, ou présent, comme on peut l'admettre pour la crise de 1635-1657, l'étoffe psychique du personnage reste toujours celle d'un grand nerveux, sinon d'un névrosé. Ce névrosé fut en même temps, et incontestablement, un grand mystique. Il n'y a rien là qui doive nous surprendre. Dieu donne souvent ses grâces extraordinaires à des âmes emprisonnées dans un corps malade. Ces grâces leur sont comme un remède nécessaire et sans lequel elles ne seraient pas en état d'accomplir la destinée spirituelle à laquelle Dieu, insondable dans ses voies, les prédestine.

Paris, en la fête de la Sainte Trinité,
30 mai 1926.

Louis Mariès.

PAUL DE THÈBES ET PAUL D'OXYRHYNQUE

On sait les doutes que certains critiques font peser sur l'existence de S. Paul de Thèbes, présenté par S. Jérôme, comme le prédécesseur du grand Antoine et le véritable initiateur de la vie érémitique Le R. P. Delehaye, président des Bollandistes, vient d'attirer l'attention sur un texte, depuis longtemps publié, mais qui ne semble pas avoir été jusqu'ici remarqué, comme constituant un témoignage favorable à l'existence réelle de ce personnage (*Analecta Bollandiana*, 1926,

t. 44, p. 64-69 : *La personnalité historique de Saint Paul de Thèbes*). Il s'agit d'un passage du mémoire adressé, vers 383-384, aux empereurs Valentinien, Théodose et Arcadius, par deux prêtres lucifériens, Marcellinus et Faustinus (PL, 13, 81 sq et dans la *Collectio Avellana*, éditée par Günther. Il y est question à propos d'Oxyrhynque, de la résistance d'une partie de la communauté catholique, sous l'inspiration du très bienheureux Paul, à l'évêque Théodore, qui s'était laissé dégrader puis réordonner par l'évêque intrus d'Alexandrie, l'arien Georges de Cappadoce. « Ad hanc observantiam plerique eorum eruditi sunt exemplo et motu beatissimi Pauli, qui isdem fuit temporibus quibus et famosissimus ille Antonius, non minori vita neque studio neque divina gratia quam fuit sanctus Antonius. Novit hoc et ipsa civitas Oxyrynchus quae hodieque sanctam Pauli memoriam devotissime celebrat. » D'où séparation d'une partie de la communauté qui « exsecrata est eius (de l'évêque Théodore) communionem habens secum presbiteros et diaconos illibatae fidei per quos fruebatur divinis sacramentis una cum supra memorato beatissimo Paulo. » Ultérieurement elle se fait même consacrer un évêque, dans la personne d'un certain Heraclidas, qui devient l'objet des persécutions de Théodore.

Le P. Delahaye conclut : « Il est difficile de ne pas reconnaître le héros de la *Vita Pauli* (de Saint Jérôme) dans ce bienheureux Paul qui, en Thébaïde, fut le contemporain de l'illustre Saint-Antoine, son émule par sa vie austère, son zèle et sa sainteté, et dont la mémoire fut célébrée par les pieux habitants d'Oxyrhynque, comme celle d'un saint. Nous avons ici un nouvel exemple d'un fait qui n'est pas rare en hagiographie ; un saint antique dont le souvenir est obscurci par une tradition littéraire compromettante et dont une tradition liturgique garantit l'existence en même temps que le culte. Le texte que nous venons de citer ne se borne pas d'attester la célébration, dans la seconde moitié du IVe siècle, d'une fête de Saint Paul de Thèbes, une des premières qui furent instituées en l'honneur d'un saint, non martyr. Il esquisse certains traits de sa biographie. S'il est d'accord avec Saint Jérôme sur l'époque où il vécut et sur sa réputation de sainteté, il nous dépeint un Saint Paul assez différent de celui de la *Vita Pauli*. Ce dernier est un anachorète caché au fond des déserts, inconnu de tous... D'après notre texte, au contraire, il jouit d'une grande notoriété et se mêle activement aux affaires intérieures de l'église d'Oxyrhynque. »

Je n'oserais suivre sur tous les points l'opinion de l'éminent bollandiste. Déjà l'existence même d'une fête à Oxyrhynque en l'honneur du « beatissimi Pauli », n'est qu'une interprétation qui n'est peut-être pas irréfragable du texte : « Quae hodieque sanctam Pauli memoriam devotissime celebrat ». Ce texte peut simplement signifier que la ville conserve, avec beaucoup d'empressement et de piété, le souvenir du Bienheureux ; il ne comporte pas nécessairement le sens liturgique d'une fête annuelle. Mais surtout il y a entre les données de Saint Jérôme et celles des prêtres lucifériens sur le bienheureux Paul, des divergences fondamentales de géographie et de chronologie qui amènent à se demander s'il s'agit bien du même personnage et si les prêtres lucifériens n'auraient pas été la victime d'une confusion. En effet Saint Jérôme place son héros dans la Thébaïde inférieure et quand celui-ci quitte son pays natal, ce n'est pas pour se rapprocher d'Alexandrie mais pour s'en éloigner encore davantage, en se cachant au plus profond du désert, si bien qu'il faut plusieurs jours de marche à S. Antoine pour le découvrir. Or, Oxyrhynque où séjourne le Paul des lucifériens ne fait point partie de la Thébaïde mais est situé notablement plus au nord dans l'Heptanomis. La divergence chronologique est beaucoup plus considérable et telle qu'elle rend impossible l'identification des deux Paul, si l'on ne veut pas sacrifier l'un des témoignages. Sans doute, au premier abord, il semble qu'il y ait au contraire accord, puisque les prêtres lucifériens écrivent : « Qui isdem fuit temporibus quibus et famosissimus ille Antonius », mais ils donnent, et Saint Jérôme aussi, de son côté, des précisions chronologiques qui s'excluent mutuellement. En effet, Saint Jérôme place la rencontre de Saint Paul et de Saint Antoine, à un moment où Paul « menait depuis cent treize ans sur terre une vie céleste », et où Antoine était "nonagénaire". Saint Antoine étant mort en 356, à l'âge de cent cinq ans, l'année de cet épisode est fixée par là même à 341. Or, c'est cette même année que Paul meurt, puisqu'Antoine, revenu à son monastère, pour chercher le manteau que Saint Athanase lui avait donné, en repart aussitôt et, à son retour, trouve Paul déjà mort. Même s'il ne fallait pas presser le terme "nonagenarius", il reste qu'Antoine survécut plusieurs années à Paul, car Saint Jérôme raconte que « diebus sollemnibus Paschae et Pentecostes semper Pauli tunica vestitus est ». Au contraire, d'après le récit des prêtres lucifériens, c'est Paul qui aurait survécu nécessairement à Saint Antoine. La révolte de la communauté orthodoxe contre l'indigne Théodore, à

laquelle Paul apporte l'appui de son autorité, est motivée par l'attitude de l'évêque à l'égard de l'intrus Georges de Cappadoce. Ce qui suppose d'ailleurs que celui-ci est, depuis quelque temps déjà, en possession du siège d'Alexandrie. Or, la date précise de son intrusion a été conservée par la chronique qui précède les lettres festales de Saint Athanase; c'est le 24 février 357, c'est-à-dire plusieurs mois après la mort de Saint Antoine. Par ailleurs, le texte laisse entendre que Paul vécut quelque temps après la séparation de la partie orthodoxe de la communauté d'Oxyrhynque « exsecrata est eius communionem habens secum presbyteros et diaconos illibatae fidei per quos fruebatur divinis sacramentis una cum supra memorato beatissimo Paulo. » On serait tenté d'échapper à cette difficulté en supposant qu'il y a dans le texte une confusion et qu'il faut lire Grégoire de Cappadoce au lieu de Georges de Cappadoce, ce qui placerait l'incident d'Oxyrhynque entre les années 339 mars, date de l'intrusion de Grégoire à Alexandrie, et 345 juin, Grégoire étant mort le 24 juin Mais le contexte exclut absolument cette modification car tout l'ensemble se rapporte bien à la période de l'épiscopat de Georges et l'évêque persécuteur Théodore est encore en vie en 384, au moment où les lucifériens écrivent aux empereurs.

Le problème de l'identification des deux Paul comporte donc de grandes difficultés qui en rendent malaisée la solution. Jusqu'à plus ample informé, je croirais volontiers qu'il s'agit de deux personnages différents et que c'est par suite d'une confusion que les lucifériens ont fait bénéficier Paul d'Oxyrhynque de la renommée de son homonyme le thébain : « non minori vita neque studio neque divina gratia quam fuit sanctus Antonius ». Cette renommée, ils l'auraient connue par la *Vita Pauli* de Saint Jérôme, antérieure de peu à leur propre mémoire (elle est de 376-380). Sans doute on peut objecter que le récit de la mort de Paul, dans la *Vita*, aurait dû les empêcher de faire cette identification, mais la difficulté est commune à toutes les hypothèses, dès lors qu'on admet qu'ils parlent bien du même Paul. Ils n'y auront pas regardé de si près.

Ferdinand Cavallera.

COMPTES RENDUS

Al. Brou. — *Saint Ignace, maître d'oraison*, Paris, « Spes », 1925, 8°, XXVIII-256 p., 12 fr.

« On écrit beaucoup [à l'heure actuelle] sur la vie intérieure et l'oraison ; le nom de saint Ignace est souvent prononcé. Or, avec les meilleures intentions du monde, il arrive souvent qu'on dénature sa pensée. Il échappe de vrais contre-sens. Ce n'est pas toujours la faute des écrivains. Ils ont vu la doctrine du saint à travers ses commentateurs : or on ne commente guère sans ajouter au texte... L'erreur vient aussi parfois de ce qu'on procède par comparaisons... Le procédé a ses dangers. Par la force des choses, les contrastes sont accentués ; ce qui est nuance devient opposition ; on omet les points communs ; et les dissemblances, isolées, apparaissent plus grandes qu'elles ne sont ». Dans ces lignes de sa préface, le P. Brou marque très bien la double préoccupation qui l'a poussé à écrire son livre et qui en a dominé toute la composition.

Les *Exercices* de S. Ignace, il ne faut pas le nier, sont un livre difficile à pénétrer, comme tous les écrits ramassés, pleins, procédant par notations brèves, plus que par exposés méthodiques. Et je comprends et excuse tout le premier, certains mouvements de mauvaise humeur qui échappent parfois, malgré toute leur sympathique bienveillance, aux historiens ou théologiens étrangers à la Compagnie de Jésus, devant les critiques faites à leurs travaux par des enfants de S. Ignace. On leur dit assez ouvertement : vous n'arriverez à comprendre à fond le sens des *Exercices* que si vous les avez faits, si vous les avez vécus, s'ils vous ont été *expliqués* et *donnés*. A vous en tenir au texte seul, vous risquez nombre de méprises graves. — Et en même temps, les mêmes auteurs s'entendent dire ce que le P. Brou répète à son tour : Défiez-vous des commentaires, cherchez la pensée de S. Ignace lui-même, que ces commentaires le plus souvent transposent, diminuent, rétrécissent. Ne croyez pas, par exemple, que toute la pensée de S. Ignace sur l'oraison méthodique soit contenue dans le

De Ratione Meditandi du P. Roothaan, quelle que soit l'autorité de cet illustre général des Jésuites et éditeur des *Exercices*.

Il faut avouer qu'il y a bien là de quoi déconcerter un peu ceux qui, du dehors, veulent pénétrer la doctrine spirituelle de S. Ignace. Et pourtant, les deux remarques sont vraies, les deux conseils ne sont pas inconciliables, si on en comprend le sens véritable.

Il est vrai, en effet, qu'à s'en tenir au texte seul de S. Ignace, on arrivera difficilement à bien le comprendre, à bien saisir les nuances de ses conseils, la hiérarchie qui les subordonne les uns aux autres, à donner leur vraie valeur à des remarques à peine indiquées et pourtant essentielles. Ce n'est pas sans raison que S. Ignace ne voulait pas qu'on donnât aux retraitants le livre même des *Exercices*, mais qu'on les leur communiquât oralement, donc expliqués, adaptés, précisés. Il faut en revenir à la comparaison souvent faite : une *Théorie* militaire, une *Instruction* sur l'usage de l'artillerie, ne sera bien comprise que par des hommes du métier, qui en ont appris le sens en la pratiquant.

Mais il est vrai aussi que beaucoup de commentaires sur les *Exercices*, de *Retraites* selon les *Exercices*, de *Méthodes* d'oraison selon S. Ignace, risquent de fausser notablement le sens de la pensée du saint. Et la raison en est fort simple : pour la plupart de ces écrits, le but n'est pas *historique*, mais *pratique*. Leurs auteurs se préoccupent beaucoup moins de rendre avec toutes leurs nuances les idées de S. Ignace, telles qu'il les eut au XVIe siècle, que d'adapter ces enseignements à l'utilité des lecteurs du XVIIe ou du XIXe auxquels ils s'adressent. De là à travers ces commentaires les variations notables que l'on a pu remarquer : parmi les méthodes de S. Ignace, plusieurs ne développeront en réalité que la méthode dite des trois puissances et *pratiquement* laisseront de côté les méthodes de contemplation et d'application des sens, dans ce qu'elles ont d'original ; au XVIIe et surtout au XVIIIe siècle, le cadre des *Exercices* sera envahi par les considérations *abstraites*, presque inexistantes dans le livre de saint Ignace, etc.

Ce qui est donc nécessaire, c'est un commentaire conçu non en vue d'un but pratique immédiat, mais en vue d'éclairer la pensée même de S. Ignace, indépendamment de son utilisation pratique dans la direction de telles ou telles âmes particulières. Même parmi les plus anciens commentateurs, on trouve des écrits composés dans ce but, comme ceux de Gagliardi ou La Palma : mais aujourd'hui il nous est plus facile de rédiger des commentaires de ce genre en raison des documents très nombreux, publiés surtout dans les *Monumenta Historica S. J.*, qui facilitent singulièrement la tâche : sans parler des *Constitutions* et documents annexes dont le P. Codina achève de préparer une édition critique qui sera le digne pendant de celle qu'il

nous a donnée des *Exercices*, les mémoires divers sur la vie de S. Ignace, les Directoires, les lettres du Saint, les instructions rédigées par Nadal, Polanco et ses autres aides dans le gouvernement de la Compagnie, autant de sources précieuses qui permettent de préciser bien plus exactement son véritable enseignement.

C'est un travail de ce genre qu'a voulu nous donner le P. Brou, en se limitant strictement à la doctrine du saint sur l'oraison mentale : pour cela il a largement utilisé ces documents annexes, il a éclairci leurs données et celles des *Exercices* par des rapprochements constants avec la doctrine des maîtres qui avaient précédé et des écrivains contemporains. Par ces rapprochements, la pensée de S. Ignace prend sa vraie signification et sa vraie valeur : elle apparaît comme très personnelle, nullement livresque, et en même temps très traditionnelle. C'est surtout sur les traits communs qu'insiste le P. Brou, et avec raison : il évite ainsi les inconvénients qu'il rappelait lui-même et qu'on évite difficilement, à vouloir marquer d'abord les oppositions ; et surtout ce rapprochement de doctrines semblables enseignées par les divers écrivains nous permet de mieux saisir la doctrine de chacun d'eux dans toutes ses nuances.

Celle de S. Ignace sur l'oraison nous apparaît dans le livre du P. Brou avec ce triple caractère de réalisme, de simplicité et de souplesse que sont fort éloignés de lui attribuer la plupart de ceux qui la connaissent superficiellement et incomplètement. Rien de moins abstrait, de moins *a priori*, rien qui se maintienne en contact plus constant avec les réalités concrètes de la vie d'oraison, que les conseils réunis dans les *Annotations*, *Additions* et *Notes* des *Exercices* ou dans les autres écrits de S. Ignace ; rien de plus varié et de plus souple que ses méthodes multipliées, non pour charger l'âme, mais pour lui mettre sous la main un choix abondant de secours divers parmi lesquels elle trouvera plus facilement celui qui convient à son état présent, aux mouvements actuels de la grâce ; rien que le saint répète avec autant d'insistance que le conseil : régler l'emploi des méthodes, exercices, d'après le résultat obtenu, d'après l'expérience des mouvements intérieurs de l'âme, s'arrêter dès qu'on a obtenu le fruit cherché. Enfin si l'on compare ces méthodes à celles qui ont précédé ou suivi, on sera frappé de leur simplicité, en ce qui concerne du moins le corps de l'oraison : multipliant conseils et industries pour la préparation de l'oraison, S. Ignace réduit l'exercice lui-même à quelques brèves indications purement générales : il est notable que délibérément (sauf pour les contemplations sur la Passion et la Résurrection) il se refuse dans ses méthodes à nous marquer telle catégorie de sentiments ou d'actes à faire régulièrement (action de grâce, adoration, etc.) : c'est le sujet de l'oraison et surtout l'opération de la grâce qui les déterminera dans chaque cas particulier.

Pour plus d'un lecteur, la doctrine de S. Ignace sur l'oraison telle qu'elle ressort de l'étude si consciencieuse et si objective du P. Brou, sera sans doute une révélation, ce qui prouvera combien cette doctrine est mal connue : car je ne crois pas qu'il existe aucun livre où elle soit rendue plus fidèlement, plus pleinement et plus clairement que dans celui-ci. C'est à lui désormais que devront s'adresser d'abord ceux qui veulent connaître cette doctrine et avoir les éléments nécessaires pour lire sans risque de contre sens les écrits mêmes du saint.

Joseph de Guibert, S. J.

Dr D. Gorce. — *La lectio divina des origines du cénobitisme à saint Benoît et Cassiodore. I. Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain.*

Le même. — *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IVe et Ve siècles.* Paris, Picard 1925, 2 vol, 8°, XXXV-398 et IX-293 pp.

I. Quiconque s'est occupé de littérature ascétique a remarqué la place importante qu'y occupe la *lectio sacra*. Une monographie sur ce sujet était donc particulièrement désirable et nous ne pouvons que nous féliciter de voir le Dr Gorce en faire l'objet de ses études. La thèse de doctorat ès-lettres qu'il vient de publier garantit dès maintenant l'heureux résultat de ces recherches. Ce n'est en effet qu'une partie du travail qui nous est ainsi présentée. L'auteur entend le poursuivre jusqu'à la composition de la règle bénédictine, consacrant les usages antiques et leur assurant, dans la vie religieuse, une féconde survivance. Pour le moment c'est seulement saint Jérôme — et même une partie seulement de sa carrière littéraire qui est étudiée, — mais avec une conscience et une méthode qui ont valu à juste titre à l'auteur les félicitations du jury. Le Dr Gorce n'a en effet rien négligé pour faire la lumière définitive, qu'il s'agisse de recueillir les textes ou de les interpréter, il est rarement à prendre en défaut et l'on reste au contraire émerveillé de l'excellent parti qu'il a su tirer des moindres indices. Tout cela fait excellement augurer des études ultérieures, pour une période moins étudiée et où, par suite, l'on a droit d'attendre plus encore des recherches entreprises.

L'introduction situe le sujet et précise, avec la place de la *lectio divina,* dans l'ascétisme et le monachisme primitifs, sa véritable nature et son importance historique. Elle n'est pas la simple lecture matérielle de la Bible et de ses commentateurs mais un véritable exercice spirituel qui va de pair avec l'*oratio* et la *meditatio,* les prépare, les alimente et à son tour est vivifié par elles. Aussi a-t'il toujours

été classé parmi les occupations essentielles de la vie religieuse. S. Jérôme ayant plus que personne chez les latins contribué à répandre le goût de cette *lectio*, dans les conditions les plus satisfaisantes, et offrant dans son œuvre elle-même les instruments de travail et le modèle de la méthode, il est naturel de s'attacher d'abord à mettre en relief sa personnalité et son influence. Toutefois, en dépit d'*excursus* qui nous amènent plus d'une fois à son monastère de Bethléem, c'est avant tout de la première partie de sa vie et particulièrement de son séjour à Rome que s'occupe ce volume. Jamais en effet Jérôme n'eût près de lui autant de disciples et d'aussi zélés pour cette *lectio* ni ne manifesta un enthousiasme aussi communicatif dans l'accomplissement de sa tâche. La première partie expose comment il fut converti aux lettres chrétiennes, ses répugnances primitives devant le caractère rébarbatif du latin biblique, ses premières études ecclésiastiques dans le « chœur céleste » d'Aquîlée, sa fuite au désert et les retours offensifs du paganisme littéraire, définitivement vaincu, avec les premiers et durs labeurs consacrés, sous la direction d'un juif converti, à l'étude de la langue hébraïque. A juste titre le Dr Gorce signale ici l'influence exercée par S. Grégoire de Nazianze, complétant cette formation en initiant Jérôme à l'œuvre d'Origène. Il ne faut pas se lasser de le répéter : c'est à Origène surtout que Jérôme doit d'être devenu ce qu'il est : toute son exégèse repose sur ses travaux et même pour son œuvre de traducteur, il en dépend, plus qu'on ne le croit souvent, puisque c'est à l'occasion des *Hexaples* que Jérôme s'est rendu compte de la nécessité d'une traduction fidèle sur l'hébreu, assurant aux latins quelques-uns des avantages que les multiples traductions grecques recueillies par Origène fournissaient aisément aux chrétiens d'Orient.

Ainsi formé, Jérôme ne tarde pas à faire œuvre d'apôtre : c'est à Rome qu'il trouve le terrain tout préparé pour son œuvre. Je croirais même qu'ici le Dr Gorce tend plutôt à diminuer la valeur de l'initiative hiéronymienne et voit peut-être plus en beau qu'il ne faut l'état du monachisme à Rome, au moment où Jérôme vient s'y établir, en 382. Les documents sont évidemment insuffisants et Jérôme lui-même, c'est indubitable, a employé des expressions exagérées comme lorsqu'il qualifie *Eustochium* de première « nobilis » à faire profession de virginité. Des assertions un peu contradictoires se recueillent aisément dans ses œuvres. Je crois cependant que c'est grâce à lui que la vie monastique y a pris son plein essor ; plus d'une fois dans les pages du docteur Gorce on doit constater (v. p. 59-60, 83) des anticipations reportant sur une période antérieure des témoignages ou des allusions qui ne concernent que le séjour même de S. Jérôme et la situation que son activité y détermine. Quoi qu'il en soit de ce point, on ne peut que remercier l'auteur d'avoir recueilli avec tant de soin les multiples indications groupées sur les cercles ascétiques de Rome,

sur les méthodes d'étude importées des monastères pakhomiens, leur application aux différentes catégories de disciples que S. Jérôme ne tarde pas à recruter ou rencontre déjà réunis dans la ville impériale. Le Dr Gorce fait revivre dans tous ses détails et avec ses multiples aspects l'œuvre pratique d'études sacrées dont Rome fut le théâtre, notamment les conférences de l'Aventin où l'élite des chrétiennes cultivées, à leur tête Marcella et Paula, recevait de Jérôme, avec une formation ascétique si solide, une culture intellectuelle, comme jamais plus, semble-t-il, un groupe de femmes aussi nombreux n'en a reçue. Qu'il suffise de renvoyer pour le détail à ces chapitres si documentés. C'est avec raison que le Dr Gorce a multiplié les références et les textes, au bas des pages, permettant de contrôler son enquête et de goûter ces expressions savoureuses, si fréquentes sous la plume de Jérôme et nous rendant toute fraîche l'impression de cette extraordinaire vitalité. Organisation pratique, rapports avec les autres exercices spirituels, notamment avec l'*oratio*, étude des langues, souci de l'orthodoxie: autant de points de vue bien mis en lumière et où il y a encore beaucoup à apprendre. Si le ch. IX, « *un système d'éducation basé sur la Bible* », semble au premier abord un hors-d'œuvre, puisqu'il s'agit de la petite Paula et de Pacatula, nées bien longtemps après le départ de S. Jérôme pour l'Orient, en fait, au moins pour Paula, on peut dire qu'il est en relations étroites avec l'œuvre accomplie au temps du pape Damase et qu'il était difficile de séparer complètement la nièce d'Eustochium de sa tante et de sa grand'mère. La troisième partie *Saint Jérôme et la science des secrets*, sous ce titre un peu énigmatique, expose l'exégèse hiéronymienne et contient, avec peut-être, une pointe d'indulgence, une excellente mise au point sur les rapports du sens littéral et du sens mystique, chez S. Jérôme. Il n'est pas douteux qu'ici encore, il a été un fidèle disciple d'Origène et qu'il lui doit le meilleur de son œuvre, comme aussi, par suite, ce qui s'en trouve de plus caduc et qui pourtant, pendant de longs siècles, a fait les délices des méditatifs : ces applications fondées sur le sens figuré, grâce auxquelles les passages les plus arides et les plus scabreux de l'Ecriture se transforment en aliment spirituel et contribuent à entretenir dans les âmes l'amour du Christ et de son Eglise et la foi aux réalités éternelles. De ce point de vue le ch. IV sur les fruits de la lecture sacrée est particulièrement intéressant et clôt dignement le volume. On voit par ce simple aperçu l'intérêt du livre publié par le docteur Gorce. En même temps qu'un tableau historique d'une grande richesse d'informations, il forme un recueil précieux d'indications et d'exemples, facilitant l'usage de la *lectio divina* et stimulant à y chercher, comme dans ce lointain passé, une source abondante de vie spirituelle.

II. Au premier abord, le second ouvrage du Dr Gorce paraît complètement étranger à nos études. En réalité, il s'y rattache étroitement

et apporte de très précieux renseignements pour la lecture et l'intelligence des auteurs spirituels de l'antiquité chrétienne. Il permet de comprendre beaucoup d'allusions et de mieux situer certains faits. Les moines écrivaient et voyageaient beaucoup : voyages, hospitalité, correspondance, il importe d'avoir sur tout cela des idées précises, des indications chronologiquement bien situées, des explications motivées. C'est tout cela que l'on trouvera dans ce volume d'une documentation très abondante et pourtant nullement aride. Il apporte une contribution notable, dans le domaine spécifiquement chrétien, aux indications générales des manuels d'antiquités. La liste des sources témoigne de l'ampleur donnée à l'enquête. On s'étonnera d'autant plus de ne point y trouver le nom de Cassien dont les œuvres ascétiques auraient fourni plus d'un témoignage intéressant et aussi de la position prise à propos de quelques ouvrages (par exemple la lettre *ad Chilonem*, le *Paradisus Patrum*, l'*Historia monachorum*) dont l'authenticité est discutée. L'ensemble fournit matière à une lecture très intéressante en même temps qu'il constitue un précieux répertoire.

Nous espérons que, malgré ses occupations professionnelles, le Dr Gorcc pourra poursuivre activement des études où il témoigne d'une si utile compétence et nous donnera bientôt la suite de recherches aussi fructueuses.

Ferdinand Cavallera.

CHRONIQUE

Ecoles de spiritualité.

— M. l'abbé Maquart, professeur au Grand Séminaire de Reims, consacre quelques pages d'une *Causerie sur les Revues* (*Vie Spirituelle*, juin 1926, 310-314) aux Ecoles de spiritualité, à l'occasion d'un article de M. Levesque, professeur au Grand Séminaire de Coutances sur *Ecoles et Méthodes* de spiritualité. Faisant une distinction assez bizarre et mal fondée historiquement entre la spiritualité des saints qui est une dans son fond et les écoles de spiritualité, essentiellement diverses, en raison des principes théologiques « radicalement et essentiellement opposés », d'après lesquels elles sont constituées, M. Maquart affirme qu'« il n'y a à proprement parler que deux écoles de spiritualité, selon que des deux principes fondamentaux de toute spiritualité dont parlait M. Levesque, *grâce* et *effort personnel*, l'un ou l'autre domine. Et l'un ou l'autre dominera suivant qu'on admettra ou non l'efficacité intrinsèque de la grâce. Cette position théologique commande tout. » On voit ici une fois de plus à quelles équivoques et quelles conclusions inadmissibles aboutit, chez certains néothomistes, l'oubli plus d'une fois signalé, de la distinction essentielle entre le dogme admis par tous et les théories d'école légitimement controversées et qui ne peuvent porter sur le fond même de la doctrine catholique. En réalité, l'opposition entre la spiritualité des saints, une, et les écoles de spiritualité, divergentes, n'est pas fondée, puisque les écoles de spiritualité si on les prend dans leur réalité concrète, sont nées de la spiritualité des saints et exceptionnellement seulement de principes théologiques : on parle de spiritualité bénédictine, dominicaine, franciscaine, ignatienne, parce que c'est à l'enseignement et aux exemples de S. Benoît, S. Dominique, S. François, S. Ignace que se rattachent ces diverses écoles de spiritualité.

Contrairement à ce que pense M. Maquart, lorsqu'on en a dégagé es principes et comme formulé la doctrine, c'est en s'inspirant beaucoup moins de théories d'école et de métaphysique que des écrits de ces maîtres et de leurs directions. Aussi les divergences entre elles

sont, non pas essentielles, comme l'affirme M. Maquart, mais accidentelles seulement si l'on ne veut pas jouer sur les mots et si l'on s'en tient à l'examen des doctrines en elles-mêmes, par rapport à la commune doctrine de l'Eglise qui après tout est le vrai et unique fondement de toute théorie de la vie spirituelle. C'est par exemple, ce qui ressort nettement de l'article que l'on a pu lire en tête de ce numéro et de ce qui sera dit plus loin à propos de l'école carmélitaine.

D'autre part, M. Maquart établit une connexion inadmissible entre le principe admis par tous « la grâce et l'effort personnel sont nécessaires à toute vie spirituelle » et celui-ci qui lui est particulier et que pour ma part je n'estime pas exact : « l'un ou l'autre dominera suivant qu'on admettra ou non l'efficacité intrinsèque de la grâce ». C'est oublier que toute école quelle qu'elle soit doit respecter et respecte ce principe de foi que la grâce a la part prédominante dans l'œuvre du salut et que l'effort personnel, — que toute école aussi doit admettre, — n'a qu'un rôle secondaire, quoiqu'essentiel, à jouer. C'est oublier ensuite que, quel que soit le mode d'efficacité de la grâce, la grâce reste la grâce, c'est-à-dire un don gratuit, dont l'action est prévenante et concomitante, en tout état de cause. Que sur sa manière d'intervenir on adopte la solution de Molina ou celle de Bañez, cela peut créer et crée en effet un problème d'ordre métaphysique, cela ne change en rien les rapports réels entre l'action divine et l'action humaine : celle-ci, sans avoir en aucun cas un rôle purement passif, incompatible avec l'idée de liberté et de responsabilité, n'a cependant jamais l'initiative du bien surnaturel ni le rôle principal. Dès lors ce n'est que dans des limites extrêmement étroites que peuvent intervenir les questions métaphysiques controversées. A quelque école que l'on appartienne, on ne saurait ni méconnaître le rôle principal de la grâce qui est une vérité de foi, et par suite celui de la prière, moyen principal pour l'obtenir en dehors des sacrements, — ni le rôle réel de l'effort personnel, condition requise également par Dieu, qui désire notre coopération et ne veut ni nous sauver ni nous perfectionner sans nous. Les théories sur le mode d'agir de la grâce quant à son efficacité, ne peuvent rien changer à ces données essentielles du problème. C'est encore s'illusionner que de prétendre que l'efficacité intrinsèque assure seule un caractère théocentrique à la spiritualité. Il y a simplement là sous une forme affaiblie, un écho de la vieille accusation de semipélagianisme ou de pélagianisme tout court portée contre les défenseurs du juste rôle de la liberté. Que l'action de Dieu, inconnue en elle-même, soit expliquée en recourant à la prédétermination physique ou par une accommodation à ce que nous croyons les conditions nécessaires de l'acte libre surnaturel, il n'importe, elle est toujours l'action divine indispensable et primordiale que toute école de spiritualité orthodoxe doit respecter et respecte. Evidemment, ce

serait fort honorable pour une école théologique d'avoir seule le monopole de la vraie et haute spiritualité. Mais pas plus en ascétique qu'en théologie spéculative, la vérité n'est la possession exclusive d'une école, et c'est justement parce qu'il en est ainsi que des écoles sont possibles au sein de l'Eglise-Mère qui seule possède le charisme de l'infaillible vérité.

Il y aurait d'autres confusions à relever dans les pages que nous signalons. Je me contente de protester une fois de plus contre la qualification d'anthropocentrique donnée à la spiritualité de S. Ignace. Je me suis déjà expliqué longuement là-dessus (RAM, 1922, 302-307). Je le répète donc avec la même parfaite netteté : l'école ignatienne de spiritualité est tout aussi théocentrique que n'importe laquelle de celles qui lui sont opposées ; c'est se méprendre totalement sur sa vraie nature que de soutenir le contraire. Ignace n'a pas les yeux fixés sur l'homme mais sur Dieu ; il est l'homme de la gloire et du service de Dieu ; il veut former des hommes entièrement dévoués aux intérêts de Dieu ; c'est la pensée de Dieu, digne en lui-même d'être infiniment honoré et servi qu'il a et met sans cesse devant les yeux, qu'il s'agisse des *Exercices*, des *Constitutions* ou de ses *Lettres*. Sans doute, sa spiritualité est active, mais ni plus ni moins que la spiritualité de l'Evangile d'où sans doute on n'a pas encore éliminé les nombreux passages où il est fait appel à l'action énergique de la volonté, pour accomplir en nous et dans les âmes sur lesquelles nous pouvons avoir quelque emprise les desseins de Dieu. F. C.

Spiritualité dominicaine.

— La Somme de S. Thomas d'Aquin est l'objet de deux publications parallèles, en voie d'exécution. Le P. Pègues commence à la librairie Blot, l'édition du texte latin (*Summa Theologica de novo edita cura et studio collegii Provinciae Tolosanae eiusdem ordinis apud S. Maximinum. Prima pars*, 1 vol. in-16, relié, de XXX-1408 p. sur papier indien ; l'ensemble formera six volumes). Il estime que toute annotation même critique est inutile et expose brièvement dans sa préface comment il a compris sa tâche. Il est douteux que cette manière de faire rallie tous les suffrages. Au lieu d'établir le texte d'après les seules données objectives et les manuscrits les plus autorisés, il n'hésite pas çà et là à modifier la leçon reçue quand elle ne lui paraît pas conforme à ce qu'il croit la pensée de S. Thomas. « Verbum quod certissime erat in mente D. Thomae »; « prae oculis habebitur lucidissima mens S. Thomae in sua continua ratione ». Il eût été nécessaire dans tous ces cas d'avertir au moins le lecteur et de signaler en note la leçon vulgate rejetée. L'on est sans cela exposé à se fier à un texte discutable et que l'on pourra toujours taxer d'arbitraire. — L'autre édition, destinée elle aussi à la vulgarisation, est conçue sur un plan tout

différent et a voulu faciliter le plus possible le travail de compréhension (*Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique*. Editions de la Revue des Jeunes, Desclée, Paris ; environ 30 vol. sont prévus, format 10×17). Elle comprend une édition du texte même de la Somme, d'après les manuscrits parisiens qui ont paru les meilleurs, une traduction qui, lorsqu'il s'agit des objections et des réponses, est une adaptation servant de commentaire, plutôt qu'une version rigoureuse ; des notes au bas des pages et des appendices éclaircissant le texte ou faisant connaître l'histoire de l'interprétation. Nous ne discuterons pas le principe même de cette édition et l'opportunité de présenter sous ce format, un instrument de travail. Les trois volumes parus jusqu'ici et signés des PP. Sertillanges (*Dieu*, 372 p.), Noble (*La Prudence*, 306 p.), Lemonnyer (*La Vie humaine*, 585 p.) font bien augurer de l'entreprise. Les deux derniers contiennent nombre de pages intéressant directement la vie spirituelle ; celui sur la vie humaine notamment, répondant à la IIa IIae, q. 179-189, roule sur la vie active et la vie contemplative, l'état de perfection, l'état religieux et l'entrée en religion. « Quatre notes doctrinales thomistes » assez étendues sur la vie contemplative, la perfection de la charité commandée à tous, l'économie générale de la vie religieuse, la vie mixte, appportent d'utiles éclaircissements sur la pensée de S. Thomas.

— On y trouvera appliquée, dans une certaine mesure, la méthode que recommande avec raison le P. de Guibert dans l'opuscule qu'il vient de publier sous ce titre : *Les Doublets de S. Thomas d'Aquin. Leur étude méthodique. Quelques réflexions, quelques exemples*. (Paris, Beauchesne, 1926, in-16, 165 p., 10 fr.). L'auteur y expose avec beaucoup de clarté et de précision, la seule méthode vraiment scientifique qui permette d'aboutir à des résultats définitifs, lorsqu'on se trouve en présence de plusieurs textes de S. Thomas appartenant à des écrits différents et présentant sur la même question des solutions divergentes. Il est clair qu'ici la chronologie est un facteur important et tout esprit rassis admettra qu'au cours de sa carrière, S. Thomas a dû modifier sa manière de voir sur plus d'un problème : dès lors, seule une étude minutieuse de ses expressions, et des comparaisons de textes éclairées par les dates de publications peuvent assurer un résultat. Quatre applications de la méthode à des cas concrets permettent d'en saisir le bien fondé et les avantages. Deux nous intéressent spécialement : la première a paru ici-même et concerne la doctrine de S. Thomas sur les Dons du Saint-Esprit et la mode d'agir « supra humain » ; la seconde traite la question très discutée à l'heure actuelle : préceptes et conseils en matière de charité. Comme le dit le P. de Guibert, à plusieurs reprises, tout cela montre combien est urgente la tâche d'une édition vraiment critique des œuvres de S.

Thomas et en particulier de la *Somme*, des *Questiones disputatae* et du Commentaire des Sentences.

— Le 1er février dernier, à l'Université de Sienne, a été solennellement inaugurée par le ministre de l'Instruction publique, M. Fedele, une *Cattedra Cateriniana*, en l'honneur de sainte Catherine de Sienne. La Société des Etudes Catheriniennes avait collaboré avec l'Université pour assurer cette fondation. Le marquis Piero Misciatelli a fait ensuite une leçon sur la « romanità » de la sainte. Parmi les autres conférences, il faut signaler celle sur *sainte Catherine de Sienne et sainte Brigitte de Suède*, par Mme Hilda Montesi-Festa et celle sur *Les deux Catherine dominicaines*, par le P. E. Pistelli. Des conférences populaires ont également lieu dans la maison de la Sainte, au quartier Fontebranda.

— En Angleterre aussi, sainte Catherine de Sienne est à l'honneur : M. Algar Thorold, à qui vient d'être confiée la direction de la *Dublin Review* et qui est un fervent des études de spiritualité, achève de publier à librairie Burns, Oates et Washbourne, à Londres, en un beau volume, la traduction du *Dialogue*, précédée d'un essai où il a replacé l'œuvre de la sainte dans le milieu du moyen-âge, en insistant sur certaines caractéristiques de cette époque, insuffisamment appréciées parfois. Après les traités successifs : de la divine Providence, de la discrétion, de la prière, de l'obéissance, un appendice donne la traduction de la lettre de Ser Barduccio sur la mort de la sainte (*The Dialogue of the Seraphic Virgin Catherine of Siena*. ...Together with an Account of her Death by an Eyewitness. Translated from the Original Italian, and preceded by an Introductory Essay on the Life and Times of the Saint, un vol. 8° de XXV-353 pages).

— La petite collection des *Chefs-d'œuvres ascétiques et mystiques*, publiée par la *Vie spirituelle*, vient de s'enrichir d'une traduction du *Directoire spirituel*, par le B. Venturin de Bergame (Paris, Desclée, in-16, XVIII-201 p., 4 fr.), due au P. de Boissieu, O. P. Ici même, le P. de Guibert a rappelé sa doctrine au sujet de l'humilité (RAM, 1924, V, 225 sq). Dans une courte introduction, les renseignements nécessaires sont donnés sur la vie mouvementée de l'auteur et ses diverses œuvres : courts traités ou lettres adressées soit à des religieuses bénédictines et dominicaines, ainsi qu'à une jeune fille du Puy, appelée Marthe, soit à des confrères rhénans de l'auteur.

F. C.

Spiritualité franciscaine.

Parmi les publications sans nombre dont le centenaire de la mort de S. François a été et sera l'occasion, aucune ne sera plus utile ni plus opportune que le *Corpus* des Légendes relatives à S. François qu'annoncent les éditeurs de Quaracchi. Ces textes du XIIIe et du

XIVe siècle se trouvent actuellement dispersés en diverses publications et recueils difficiles à avoir groupés sous la main. C'est pourquoi les Pères du collège Saint-Bonaventure ont décidé de les réunir dans un volume qui sera le dixième des ANALECTA FRANCISCANA : *Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae, ad codicum fidem recensitae.* Le volume comprendra six fascicules : A) Celano, I et II, *Tractatus de miraculis, Legenda chori.* — B) Julien de Spire, et autres légendes dépendant de Celano. — C) S. Bonaventure, *Legenda maior et minor.* — D) Fr. Léon, la *Legenda Trium sociorum*, l'anonyme de Pérouse, Bernard de Besse ; — E) Speculum perfectionis... ; F) *Actus S. Francisci...* Ange Clareno (Tribulatio I et II), etc.

Le premier fascicule va paraître incessamment et les autres suivront rapidement.

— Récemment le P. F. DELORME a publié l'un de ces textes, encore inédit, et qu'il avait déjà décrit il y a quatre ans (ARCHIVUM FRANC. HIST., 1922, p. 23 ss. ; 278 ss.); c'est : *La « Legenda Antiqua S. Francisci », texte du Ms. 1046 (M. 69) de Pérouse*, Paris, France franciscaine, 1926, 8°, XXII-70 p. Ce manuscrit anonyme contient une compilation reproduisant certains chapitres de Célano et avec eux une ancienne légende, recueil de récits sans ordre apparent, qu'une comparaison attentive montre avoir servi de source et à la deuxième légende de Célano et au *Speculum perfectionis*, à cette différence près que Célano utilise la source pour une rédaction personnelle, tandis que le Speculum la fait entrer telle quelle dans une simple compilation ; et cette Légende ancienne, le P. Delorme la considère comme le texte même rédigé par Fr. Léon. Très modestement, il soumet ses conclusions et leurs arguments aux discussions de la critique : celle-ci devra tenir grand compte de ces arguments et de cette publication — et ceux-là même qui, comme moi, n'ont aucune compétence pour juger de la valeur de ces arguments, resteront très reconnaissants au savant éditeur de leur avoir facilité la lecture de ce texte si savoureux dans sa simplicité.

— M. E. Allison Peers vient de publier en un superbe volume la traduction du roman de Raymond Lulle *Blanquerna* (Londres, Jarrolds, 1926, gr. 8°, 536 p., 30 sh.). En attendant que nous ayons une traduction française de ce roman spirituel si curieux, l'édition anglaise très soignée, précédée d'une bonne introduction, du professeur de Liverpool, rendra grand service à tous ceux qui ne peuvent commodément aborder l'original catalan de l'édition de Majorque.

J. DE G.

— Sous ce titre « *Nos maîtres de Spiritualité. Le P. Joseph de Dreux (1629-1671)* », l'érudit P. UBALD d'Alençon publie dans les *Etudes Franciscaines* (mai-juin 1916, 38, 312-320), une courte monographie très précise sur la vie et les œuvres de cet auteur qui fut, plusieurs

années, maître des novices au couvent des Capucins de Saint-Jacques à Paris. Parmi ses ouvrages ascétiques, les *Méditations* n'ont été imprimées qu'en 1887 à Paris, par le P. Salvator de Bois-Hubert, puis réimprimées en 1924 et traduites en italien (Turin, 1920). Le manuscrit original est conservé à la Bibliothèque nationale à Paris. Le P. Ubald a confronté le manuscrit avec l'imprimé. Il en résulte que, conformément à une pratique trop suivie au siècle dernier, celui-ci a, pour plusieurs méditations, notablement altéré le texte du P. Joseph de Dreux. Six méditations sont restées inédites.

— Le même P. Ubald réédite son opuscule sur *L'âme franciscaine* (3e éd., Paris, librairie Saint-François, 4, rue Cassette, 12°, 197 p., 7 fr. 50) paru d'abord comme étude dans la *Revue de Philosophie*, septembre-octobre 1912. Outre diverses notes nouvelles, quelques compléments bibliographiques et çà et là quelques phrases insérées dans l'ancien texte, il y a un chapitre nouveau (*Réponse aux objections*) destiné à justifier la conception propre à l'auteur, à propos de critiques dont fut l'objet l'édition précédente. Je noterai simplement que la phrase attribuée p. 47, sur la foi du P. Exupère, à un « Père illustre de la Compagnie de Jésus, Orlando », est certainement apocryphe, telle qu'elle est transcrite. Le P. Orlando est un illustre inconnu. Si par hasard, il s'agit de l'historien officiel de la Compagnie de Jésus, Orlandini (1554-1606), il est clair qu'il n'a pu parler de *sept siècles* écoulés depuis S. François.

— M. l'abbé Mazoyer publie à la librairie Lethielleux, la traduction d'un nouveau livre du P. V. Facchinetti. Cette fois-ci, c'est à l'apostolat qu'il convie, sur le modèle de S. François d'Assise (*Soyez apôtres. Le Séraphique et le problème de l'Apostolat*; in-12, XXXII-357 p. Exemples et conseils s'y entremêlent d'une façon aimable, et sont de nature à développer la dévotion envers le saint d'Assise en même temps qu'à entretenir la flamme de l'apostolat.

F. C.

Spiritualité carmélitaine.

Le R. P. Evariste de N.-D. du Mont-Carmel, O. C. D., vient d'éditer deux écrits de la plus haute importance pour l'étude des doctrines spirituelles de l'Ecole carmélitaine : *Instrucción de Novicios de los Carmelitas Descalzos* (Tolède, couvent des Carmes déchaussés, 1925, 12°, 240 p.) et *Tratado de Oración* (Tolède, ibid., 1926, 12°, XL-216 p.). Le premier n'est pas inédit, ayant déjà été imprimé à Madrid, en 1591, par ordre du chapitre général de 1590, et réimprimé à Uclès en 1624 : mais la rareté de ces deux éditions fait qu'il était très peu connu en dehors de l'Ordre. Le second ouvrage, composé en 1587 et conservé en deux manuscrits à Rome (de 1588) et à Madrid (de 1605-1606), avait été plusieurs fois signalé, notamment par André de l'In-

carnation qui en avait souligné l'importance, mais il était encore inédit. Le P. Évariste montre, dans la double Introduction, que ces deux petits traités sont du même auteur et que celui-ci est le Vén. P. Jean de Jésus-Marie Aravalles (1549-1609); entré dans l'Ordre en 1569 parmi les premiers novices de Pastrana, formé par S. Jean de la Croix lui même, à son tour maître des novices à Pastrana, encore du vivant du saint Réformateur, il est un témoin incomparable des traditions les plus anciennes de l'Ordre ; du reste, le fait seul que ces deux écrits sont antérieurs à la mort de S. Jean de la Croix, suffirait, quel qu'en fût l'auteur, à leur assurer une place hors de pair ; le nom même du saint figure parmi les cinq conseillers qui avec le vicaire général Nicolas Doria approuvèrent en 1590 l'*Instruction des Novices*.

Les deux ouvrages étant destinés à des débutants (le *Traité de l'Oraison* s'adresse lui aussi aux novices), il ne faudra pas y chercher de longs développements sur les grâces plus élevées de contemplation infuse, mais en revanche on y verra à chaque page sur quelle solide base de formation ascétique l'école carmélitaine, dès ses débuts, entendait appuyer l'essor vers la haute contemplation. De nombreux passages mériteraient d'être cités ici comme modèles de sagesse et de force surnaturelles, par exemple dans le *Traité de l'Oraison*, p. 32-36, sur les rapports de la méditation et de la contemplation.

Je préfère cependant m'arrêter un instant sur l'emploi de ce dernier mot par le P. Aravalles. Celui-ci, s'inspirant explicitement de Louis de Grenade qu'il cite plusieurs fois et rejoignant S. Pierre d'Alcantara qu'il ne cite pas, me semble-t-il, divise l'oraison mentale (1) en sept parties : préparation, lecture, méditation, contemplation, action de grâces, demande et conclusion. Louis de Grenade, on le sait, proposait deux divisions, un peu différentes, en cinq parties : dans le *Libro de Oración* (I, c. 2) : préparation, lecture, méditation, action de grâces, demande ; dans le *Memorial*, II, tr. 6, c. 2 : préparation, méditation, action de grâces, offrande, demande. S. Pierre d'Alcantara, dans son *Tratado de Oración*, c. 3, divise ainsi : préparation, lecture, méditation, action de grâces, offrande, demande. Cette dernière division est celle que nous retrouverons dans l'*Instruction des Novices* (III, c. 2) composée pour les Carmes déchaussés d'Italie, à la demande du chapitre de 1605, par l'homonyme du P. Aravalles, le P. Jean de Jésus-Marie de Calahorra, et c'est elle qui est restée classique dans l'Ordre.

Dans le traité de 1587, l'offrande ne forme plus une division spé-

(1) Il distingue deux espèces d'oraison *mentale* (c. 2, p. 10) : l'oraison *jaculatoire* qui consiste en de fréquents retours à Dieu au milieu de nos travaux ordinaires, et l'oraison qu'il appelle « *de quietud continuada* », c'est-à-dire celle à laquelle on se livre en laissant toute autre préoccupation et que les Carmes font deux heures par jour. — On notera cet emploi particulier du mot *oración de quietud*.

ciale, mais en revanche apparaissent la contemplation et la conclusion ou épilogue. Le sens donné au mot contemplation dans cette division est fort clair (c. 6, p. 28) : « La contemplation est une application de la volonté à ce que l'entendement a conclu par un raisonnement, et un arrêt volontaire sur l'objet connu ». (Cf. p. 32 où il est recommandé de proportionner « la méditation de l'entendement » avec « la contemplation de la volonté » — et tout le passage). Il faut donc ici entendre par contemplation le goût des vérités mieux pénétrées, les affections de la volonté, qui sont le fruit de la méditation, ou qui peuvent, comme il est noté p. 33, chez celui qui a déjà bien des fois médité un mystère, se produire en lui au simple rappel de ce mystère, sans méditation nouvelle.

Cet emploi du mot *contemplation* mérite d'être noté chez un mystique insigne et un disciple immédiat de S. Jean de la Croix : il montre une fois de plus à quelles erreurs on s'expose en entendant toujours ce mot de la « contemplation infuse ». De plus, si le mot d'*acquis* n'est pas prononcé, la chose y est sans aucun doute, et le P. Aravalles nous présente cette « contemplation » comme le fruit de nos efforts dans la méditation, comme un terme auquel nous pourrons toujours, avec la grâce de Dieu, arriver quand nous le voudrons, étendant encore plus qu'on ne le fera au XVIIe siècle le sens de ce mot de contemplation.

Il est intéressant aussi de rapprocher cette même division de l'oraison mentale de celle qu'en 1699, Massoulié proposera dans son *Traité de la véritable oraison*. Le grand théologien dominicain note que « toutes les méthodes d'une oraison ordinaire se réduisent aux trois parties que nous avons remarquées dans S. Thomas [II-II, q. 180, a. 3]. La première est l'établissement des principes, *acceptionem principiorum*, qui renferme tout ce qui appartient à la préparation... La seconde... est celle que S. Thomas appelle... méditation et considération, où l'on emploie le raisonnement, *deductionem ex principiis*... La troisième est la conclusion. Après avoir suffisamment raisonné, il faut conclure; et c'est dans cette conclusion que se trouve ce simple regard qui est la contemplation de la vérité, *contemplatio veritatis*... Ce repos de l'entendement qui contemple doucement et à loisir son objet tout entier, sur lequel il a assez médité, est accompagné d'adoration, d'amour et de toutes les autres affections de la volonté ». Massoulié lui aussi donne donc le nom de *contemplation*, non seulement à une oraison très simplifiée, mais encore à la troisième partie qui termine nécessairement toute bonne oraison discursive « car, dit-il, c'est par le repos que se terminent tous les mouvements, qui ne sauraient être perpétuels ». S. Ignace, de son côté, après avoir proposé les mêmes trois parties comme exercices de la mémoire, de l'entendement et de la volonté, recommandait également de s'arrêter dès que l'intelligence

est arrivée à une connaissance intime du mystère, à un « goût intérieur » et que la volonté est soulevée par les affections, autrement dit de faire succéder à la méditation la *contemplation*, au sens du P. Aravalles et de Massoulié.

On ferait les mêmes constatations à propos de S. François de Sales, de S. Alphonse de Liguori, de la méthode de Saint-Sulpice. Massoulié avait donc pleinement raison de constater, sous des différences de surface et des variétés d'expression, la concordance de toutes ces méthodes d'oraison mentale, et leur aboutissement commun à ce qu'il appelait *contemplation*, tout comme le disciple de S. Jean de la Croix, tout comme le faisait aussi déjà Guigues dans sa *Scala claustralium*, quand il énumérait les quatre parties de l'oraison mentale, lecture, méditation, demande et contemplation.

Un dernier rapprochement : selon le P. Aravalles, la contemplation doit être humble, fervente et « *colocutoria* » en forme d'entretien dans lequel l'âme tantôt parle à Dieu, tantôt écoute au fond du cœur ce qu'il lui inspire par sa grâce dans le silence. Tous les familiers des méthodes de S. Ignace reconnaîtront ici les *colloques* auxquels le livre des *Exercices* attache une si grande importance. Il n'y a aucun indice que le *Traité de l'Oraison* se soit inspiré des *Exercices*, mais là encore il est bon de constater cette concordance entre les conseils des diverses écoles spirituelles. Rien ne montre mieux combien les méthodes qui résument et groupent ces conseils, ne sont pas des constructions arbitraires, *a priori*, mais le fruit d'expériences, concordantes dans ce qu'elles ont d'essentiel, parce qu'elles ne font que constater les lois fondamentales de notre activité psychologique, lois auxquelles la grâce s'adapte le plus souvent sans les changer ; combien par conséquent il serait imprudent de diminuer à la légère la valeur et l'estime de ces méthodes auprès des âmes, même de celles qui, par vocation, sont appelées, pour la plupart, à des formes d'oraison plus élevées.

— Des réflexions du même genre pourraient être faites à propos des deux volumes d'*Instructions* du Vén. Jean de Jésus-Marie de Calahorra (1564-1615) dont le P. Théodore de S. Joseph CD. vient de publier une commode traduction française (*Instruction des Novices*, 1925, 8°, VI-366 p.; — *Instruction du Maître des Novices*, 1926, 8°, VI-222 p., Courtrai, couvent des Carmes déchaussés, 9 fr. et 6 fr.). Ces instructions furent composées sur l'ordre du chapitre de 1605 pour les noviciats des Carmes d'Italie. L'*Instruction des novices* s'inspire largement de celle du P. Aravalles qu'elle développe et complète. Plus originale et de tous points remarquable est l'*Instruction du Maître des Novices* : elle traite successivement des vertus nécessaires au P. Maître, de la prudence dans la formation des novices, des enseignements à leur donner, des exercices à leur faire pratiquer ; un appendice, qui semble s'inspirer par avance des dispositions de l'Eglise

explique le soin particulier que le P. Maître aura des jeunes Profès après leurs vœux. Peu de théorie, mais une sagesse, un sens pratique, un esprit surnaturel remarquables, dans des chapitres brefs, précis, éclairés d'exemples concrets. C'est un très grand service que le P. Théodore a rendu à tous les maîtres et maîtresses des novices en mettant à leur disposition sous une forme commode cette *Instruction* qui leur facilitera à tous grandement leur tâche : il sera aisé, en effet, de distinguer ce qui se rapporte aux usages propres du Carmel et les conseils si sages dont tous peuvent tirer le plus grand profit.

— Nous avons signalé ici (RAM. 1923, p. 308-309), l'édition si commode des *Obras* de Sainte Thérèse donnée en 1922 par le R. P. Silverio. Une édition semblable de S. Jean de la Croix vient de paraître par les soins du R. P. Edouard de Sainte Thérèse (*Obras de* S. JUAN DE LA CRUZ, edición popular, Burgos, *El Monte Carmelo*, 1925, 8°, 1120 p., 9 pes.). Le texte reproduit est celui de l'édition critique du P. Gérard parue à Tolède en 1912-1914 : comme pour sainte Thérèse, on a eu l'excellente idée d'introduire une numérotation des paragraphes qui facilitera beaucoup les références. Malgré les imperfections de l'édition de Tolède, son texte est actuellement de beaucoup le meilleur que nous ayons, et les éditeurs ont eu pleinement raison de ne pas attendre, pour nous donner ce volume, la solution des problèmes critiques récemment soulevés à propos du *Cantique* et de la *Vive flamme*, ni la publication de la nouvelle édition que le P. Silverio prépare actuellement. Toutefois on regrettera peut-être que le P. Edouard ait trop pris à la lettre son qualificatif d'édition *populaire* : comme l'édition de sainte Thérèse, cette édition de S. Jean de la Croix, si commode et si maniable, sera souvent employée aussi par des hommes d'études, et pour eux il est dommage qu'on y ait supprimé les signes typographiques très simples avec lesquels le P. Gérard marquait les passages du *Cantique* et de la *Vive flamme* ajoutés dans la seconde rédaction ; de même pour les *Aphorismes*, il eût été bon de distinguer ceux de l'autographe d'Andujar. L'index analytique serait malgré tout à compléter un peu, surtout à la fin : on a l'impression qu'il a été écourté et des passages classiques comme les conseils sur les révélations ou les signes pour l'abandon de l'oraison discursive n'y sont pas signalés. Un prochain tirage (qu'il sera bon de faire sur papier un peu moins transparent) permettra facilement de réaliser ces quelques améliorations. Mais dès maintenant on doit une grande reconnaissance aux éditeurs du *Monte Carmelo* pour avoir ainsi mis à la portée de tous le meilleur texte des œuvres du grand mystique.

J. de G.

Un mystique inconnu : le P. du Tertre, S. J.

— Dans la *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, d'avril 1926 (183-191), le P. A. Kleiser, S. J., publie une courte monographie sur le P. du Tertre, de la province d'Aquitaine, S. J., (1591-1630) et sa spiritualité (*P. Jakob du Tertre. Ein Beitrag zur Geschichte der Mystik in Frankreich im Anfang des XVII Jahrhunderts*), d'après les documents inédits, lettres et mémoires autographes qu'il a trouvés aux Archives de la Compagnie de Jésus. Il complète nos renseignements sur ce mouvement spirituel dont la province d'Aquitaine fut le théâtre dans la première partie du XVIIe siècle et auquel fut peu de temps après intimement mêlé le P. Surin (voir les documents que j'ai publiés, en appendice, au tome I de ses *Lettres spirituelles*). Le mémoire du P. du Tertre au P. Général M. Vitelleschi, est du 4 novembre 1627. Il y expose, en toute simplicité, ses états d'âme extraordinaires et ses expériences mystiques mais aussi ses efforts pour s'adapter à la spiritualité ordinaire et sa fidélité à observer en tout les prescriptions de la règle et les devoirs de son office. Une lettre accompagnait le mémoire et donnait plus de détails sur l'examen auquel plusieurs pères graves de la province avaient soumis ces phénomènes et les difficultés ou les approbations dont l'attitude du P. du Tertre avait été l'objet. Trois ans plus tôt, on avait retardé d'un an sa profession solennelle. Cette fois, le P. Général fut plus satisfait, tout en recommandant soit au Provincial, pour la direction générale à donner, soit au Père lui-même d'arrêter tout ce qui tendrait à la singularité et à introduire une spiritualité en dissonance avec celle de l'Institut. L'intéressante notice placée par le P. Kleiser en tête du mémoire donne quelques détails sur tout cela mais fait encore plus désirer la publication intégrale des textes se rapportant à ce mouvement des spirituels de la province d'Aquitaine qui se prolonge fort avant dans le XVIIe siècle et sur lesquels, au tome II des *Lettres spirituelles* du P. Surin, j'aurai moi-même à publier divers documents inédits. Je n'ajouterai qu'une petite remarque. Le P. Kleiser voit dans un passage du mémoire une allusion à la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, qui aurait apparu au P. du Tertre, sous une forme analogue à celle des visions de sainte Marguerite-Marie. En réalité, le contexte oblige à donner à la phrase du mémoire, la simple signification que le Christ lui apparaissait tantôt sous la forme du crucifix, tantôt autrement, comme possédant son cœur (à lui, du Tertre) : « Non commemoro quod animo videre mihi videor Sanctissimam Trinitatem mihi praesentem, Christum Dominum modo suffixum cruci modo aliâ forma cor possidentem, Beatam Virginem regentem ac ducentem, etc. ».

F. C.

Mystique musulmane.

Notre distingué collaborateur, M. l'abbé M. Asin Palacios, professeur à l'Université de Madrid, vient de publier le second fascicule de ses études sur Abenarabi (*El mistico murciano Abenarabi* (*monografias y documentos*). *II. Noticias autobiográficas de su « Risalat Al-Cods »* extrait du *Boletin de la Academia de la Historia*, Madrid, Revista de Archivos, Calle de Olózaga, I, 1926, 8° de 110 p.; sur le 1er fascicule, voir RAM, 1925, VI, 427). Il s'agit d'un opuscule inédit conservé à la Bibliothèque de l'Escurial (ms. 741), résumé d'un travail plus considérable « La perle précieuse », où l'auteur, en plus des détails sur sa propre personne fait revivre nombre de ses maîtres et compagnons et rappelle quelle fut leur influence sur le développement de sa vie spirituelle. Cette *Lettre de la Sainteté* expose dans une première partie le triste état spirituel des pays orientaux (en particulier l'Egypte et La Mecque) en l'an 1203 de l'ère chrétienne ; dans la seconde Abenarabi fait à haute voix son examen de conscience et s'y déclare bien inférieur aux saints de l'Islam depuis sa fondation ; la troisième partie est la plus intéressante car c'est elle qui fait passer sous nos yeux en autant de biographies plus ou moins largement développées, les ascètes et les mystiques musulmans du Maroc et de l'Andalousie au XIIe siècle. « Une multitude bigarrée d'ascètes, mystiques, voyants et thaumaturges, de tout âge, sexe, profession, situation ou classe sociale apparaissent successivement à travers les pages pittoresques de ces biographies, avec leurs traits particuliers physiques et moraux ; les genres caractéristiques de la vie ascétique (érémitique, cénobitique, pérégrinant, monastico-militaire, chevaleresque, prédicateur, etc.), ses méthodes particulières de discipline pour la formation des novices, ses exercices spirituels privés (prières, oraisons jaculatoires, lecture spirituelle, oraison et méditation, examen de conscience, veilles, retraite, silence, mortifications corporelles, jeûnes, discipline, etc.), ses charismes particuliers (grâces d'oraison, don des larmes, visions, miracles, extases, ravissements, etc.). Tout cela localisé et parfois décrit avec cette minutie scrupuleuse et fidèle qui est habituelle dans les notes autobiographiques d'Abenarabi ». En plus de son intérêt documentaire, tel que cela nous fait regretter de n'avoir point l'équivalent pour notre ascétisme chrétien de la même époque, cette partie, comme le relève avec juste raison M. Asín Palacios, présente « comme une vision anticipée (et peut-être même un précédent explicatif) de la secte des Alumbrados, qui au début du XVIe s. commença de s'étendre en Andalousie, avec des caractères plus semblales, pour les doctrines et les pratiques spirituelles, à ces *illuminés* de l'islam andalou du XIIe s. qu'à celles des mystiques allemands, auxquels on les compare ordinairement et dont on les croit disciples ». La 4e partie, à peine touchée par M. Asín,

est un épilogue de caractère doctrinal et qui n'intéresse que très peu l'autobiographie d'Abenarabi : c'est une méditation sur les bienfaits divins et la reconnaissance qu'ils méritent. L'importance de ce nouveau travail pour les études de mystique comparée n'a pas besoin d'être soulignée. Elle fait vivement désirer la suite de ces monographies et aussi l'heure venue une étude d'ensemble qui permettrait de mieux apprécier les rapports entre cette mystique musulmane et la spiritualité chrétienne. F. C.

Collections.

— Deux collections viennent d'être lancées en Italie qui intéressent nos études : La *Bibliotheca dei Santi* (La Santa, éditeur, Milan) se propose de publier en italien les écrits les plus caractéristiques des saints de toute époque et de tout pays. La première série, de quarante volumes in-8°, d'environ 300 pages, contiendra des œuvres de S. Paul, S. Augustin, S. Ambroise, S. Irénée, S. Cyprien, S. Chrysostome, S, François d'Assise, S. François de Sales, S. Paul de la Croix, S. Jean de la Croix, Sainte Thérèse, S. Bernardin de Sienne, Sainte Catherine de Sienne, S. Antonin, le B. Jean Colombini, Sainte Catherine de Gênes, S. Bernard. Dans la liste des collaborateurs, on relève quelques-uns des noms les plus connus de la littérature religieuse italienne actuelle. Une collection analogue, de format in-16 et de 250 à 300 pages, sera publiée à Turin, par la *Società editrice internazionale*, sous la direction des professeurs P. Ubaldi et Sisto Colombo, avec ce titre : *Pagine cristiane antiche e moderne.*

— En Allemagne, la collection *Religiöse Quellenschriften*, sous la direction du Dr Walterscheid, à la librairie Schwann, de Dusseldorf, s'occupe des diverses périodes de la littérature religieuse et publie des séries d'étendue variable contenant la traduction allemande de textes brièvement annotés et accompagnés d'une bibliographie sommaire. Nous signalerons le quatrième cahier sur les Monastères bénédictions du haut moyen âge, par S. Hilpisch, OSB et le 7e du même sur l'époque primitive du monachisme. — A noter encore la collection *Bücher der Wiedergeburt*, publiée par la Frankes Buchhandlung à Habelschwerst et celle intitulée *Der Katholische Gedanke*, éditée à Munich d'abord par le Theatinerverlag, puis par l'Oratorium-Verlag. Dans l'une et l'autre, certains fascicules concernent la vie spirituelle.

Publications récentes.

— C'est une très heureuse pensée qu'a eue M. Antoine de Meaux de rééditer la préface de Montalembert aux moines d'Occident (*Les Moines. Extraits de l'Introduction à l'Histoire des moines d'Occident*,

Avant-propos par A. de M.; notice par G. GOYAU ; Paris, éditions Spes, 1926, 12°, XXIII-181 p., 9 fr.). Il veut par là contribuer à la campagne actuellement entreprise pour faire rendre aux religieux la justice qui leur est due et les rétablir dans la liberté de suivre leur vocation. Il est incroyable qu'on ait pu si facilement oublier les services rendus à la civilisation, par l'institution monastique et en méconnaître la grandeur. En attendant la réédition de l'histoire entière que M. Goyau dans sa fervente notice, réclame avec raison, — sous une forme plus accessible, les extraits de l'introduction continueront la bonne besogne déjà accomplie et rappelleront aussi quel tribut de reconnaissance nous devons tous à celui qui défendit avec tant d'éclat et d'efficacité la cause catholique et en particulier la vie religieuse. On parle beaucoup de l'action catholique et en particulier des jeunes sur ce terrain. Nul exemple plus que celui de Montalembert n'est de nature à la promouvoir et à la guider .

— Nous nous contentons de signaler aujourd'hui le fascicule du *Bulletin de la Société française de philosophie*, de mai-juin 1925, qui vient de nous être envoyé et qui contient le procès-verbal de la séance du 2 mai 1925 sur : *Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique*. La thèse était exposée par M. J. Baruzi ; ont pris part à la discussion MM. M. Blondel (par correspondance), H. Delacroix, L. Laberthonnière, R. Lenoir et E. Le Roy. Nous reviendrons sur cette discussion, à l'occasion du volume récemment paru aux cahiers de la Nouvelle Journée, sous ce titre : *Qu'est-ce que la Mystique ?* L'un et l'autre sont un nouveau témoignage de l'intérêt particulier que l'on attache aujourd'hui, dans les milieux philosophiques à nos études et quelques réserves que nous soyons amenés à formuler, sur telle ou telle idée émise, nous ne pouvons que nous en féliciter et suivre ce mouvement avec une réelle sympathie.

F. C.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1926).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Cohausz O. SJ. — Aszetismus oder mystizismus. — *Theol-prakt. Quart.* 79, 1-12.

Charrier M. — Le problème de l'expérience mystique. — *Revue hebdomadaire*, 6 mars, 103-117.

Pummerer A. SJ. — Wandlungen in der Deutung und Wertung mysticher Erlebnisse. — *Zeits. Asc. u. Mystik*, 1, 156-175.

Preuss K. — Theologie, Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens. — Leipzig, Hirschfeld, 8°, 62.

A. C. — Les ordres religieux. Les grands pélerinages. — *Revue Mabillon*, 56, 170-171.

Notice sur les volumes parus de ces deux collections, publiées chez l'éditeur Letouzey.

Semana y Congreso ascético, celebrados en Valladolid del 23 al 30 de octubre de 1924. Valladolid, Libreria del Sagrado Corazon, 8°, 476.

Grandmaison L. de. — Bulletin de littérature religieuse. — *Recherches*, 16, 167-191.

Huyben J. OSB. — Chronique d'histoire de la spiritualité. — *Vie Spirituelle*, 14 [38]-[44].

Hamon A. — Chronique d'ascétique et de mystique. — *Revue apologétique*, 42, 346-56.

(1) Il est bien entendu que cette bibliographie a une valeur purement documentaire. Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Thurston H. SJ. — The new volume of the « Acta Sanctorum ». — *The Month.*, 147, 430-443.

A lire notamment les pages 434-443 à propos d'une stigmatisée dominicaine, la Bse Hélène de Hongrie, morte vers 1240, puis de S. André Avellin († 1608).

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Poschmann B. — Grundlagen und Geisteshaltung der katholischen Frömmigkeit. — Cologne, Oratoriums-Verlag, 1925, 8°, 150. p.

Allier R. — La Psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés. T. I. Les Prodromes de la crise. La crise. T. II. Les conséquences de la crise. — Paris, Payot, 1925, 8°, 595 et 509 p.

Przywara E. SJ. — Konvertiten. — *Stimmen der Zeit*, 111, 233-237.

Underwood AC. — Conversion : Christian and Non-Christian. A Comparative and Psychological Study. — New-York, Macmillan, 8°, 277.

Saudreau A. — La marche de l'âme vers la perfection. — *Vie Spirituelle*, 14, 5-20.

Abella C. OFM. — Páginas espirituales de vida sobrenatural. — Santiago, 1925, 246 p.

Deyrieux L. — La sagesse selon l'Evangile. — Avignon, Aubanel frères, 1925, 12°, 172 p.

R. P. **Charton** CSSR. — Pour vivre le Christ. — Paris, librairie Saint-Paul, 12°, XV-544.

Mortier OP. — L'Evangile. Simples commentaires pour la vie chrétienne. — Lille, Desclée, 1925, 16°, 659 p.

Steinmann A. — Die Bergpredigt exeg-homil. erklärt. — Paderborn, Schöningh, 8°, VII-221 p.

Kolipinski St. J. — Le don de l'Esprit-Saint. Don incréé et don créé selon la doctrine de S. Thomas d'Aquin. — Fribourg, *Studia Friburgensia*, 1924, 8°, VIII-155 p.

Hugon E. OP. — La doctrine catholique de la satisfaction et la vie spirituelle. — *Vie Spirituelle*, 14, 113-121, 227-233.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Houtepin L. m. SC. — De Goddelijke Deugd van Geloof II. De acte van het Goodelijke Geloof. 6, 1-12.

Noble H. OP. — La plus excellente des vertus théologales. — *Vie Spirituelle*, 14, 234-249.

P. Paul OMC. — Retraite séraphique sur l'Humilité ; Retraite séraphique sur l'Amour divin. — Gembloux, Duculot, 12°, 2 vol. de 150 et 244 p.

Saint Thomas d'Aquin. — Somme théologique. La Prudence (II, IIae q. 47-56). Trad. fr. par **HD. Noble** OP. -- Paris, Desclée, 16°, IX-306 p., 8 fr.

Panadès MM. CMF. — Vir obediens loquetur victorias. — *Analecta sacra Tarraconensia*, 1, 145-176.

Newman Card. — Le renoncement à soi-même, pierre de touche de touche de la sincérité religieuse. — *Revue des Jeunes*, 10 avril, 41-55.

Boissieu A. de OP. — La patience enseignée par les Saints. (*Vie Spirituelle*). — Paris, Desclée, XIV-350, 5 fr.

Sempé L. SJ. — Les raisons de la souffrance chrétienne. — *Messager du Cœur de Jésus*, mai-juin, 349-353.

Vernhes J. SS. — Amour et souffrance ou le problème de la douleur humaine ici-bas. — Paris, Téqui, 24°, 154 p.

Bayo ML. OFM. — La castidad virginal. — Madrid, Voluntad, 1925, 2 vol., 728 p.

Martindale CS. SJ. — The Difficult Commandment. Notes on Self-Control. Especially for Young Men. — New-York, Kenedy, 71 p.

Schmid K. OSB. — Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften, nach den Lehre des hl. **Thomas von Aquin**. — Engelberg, Stiftschule, 1925, 8°, VIII-356.

Masson E. — La Tentation (suite). — *Vie Spirituelle*, 14, 33-51.

Cathrein V. SJ. — Die lässliche Sünde und die Mittel zu ihrer Verhütung. Ein Buchlein für alle gebildeten Katholiken die nach Vollkommenheit streben. — Fribourg, Herder, 12°, XIV-166.

de la Taille M. SJ. — Le péché véniel dans la Théologie de S. Thomas, d'après un livre récent [du Dr. Landgraf]. — *Gregorianum*, 7, 28-43.

Ranwez E. — Péché véniel et imperfection. — *Ephemerides theolog. lovanienses*, 3, 177-199.

G. Sepieter. — L'examen de conscience dans la vie spirituelle. Sa pratique. Ses bienfaits. — Lille, chez l'auteur, vicaire au Sacré-Cœur, 12°, 96.

Garrigou-Lagrange R. — Deux formes d'examen de conscience. — *Vie Spirituelle*, 14, 21-32.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Biersbach E. OSB. — Mystiche Gotteserkenntnis. — *Bened. Monats.*, 8, 161-174.

Teixidor L. SJ. -- El concepto de consolación espiritual en el libro de los Ejercicios. — *Manresa*, 2, 108-118.

Dom **Louismet S.** OSB. — The Burning Bush. Being a Treatise on the Ecstatic Contemplation of the Blessed Trinity. — New-York, Kenedy, XXIII-245.

Farges A. — Mystical Phenomena compared with Their Human and Diabolical Counterfeits. A Treatise on Mystical Theology in Agreement with the Principles of S. Teresa. Translated from the second French edition by S. P. Jacques. New-York, Benziger, 8°, XVI-668.

Claudio de Jesus crucificado OCD. — El fruto de la meditación : la contemplación. — *Mensajero de S. Teresa*, 4, 73-77.

Martinez SA. OSF. — Recreación franciscana. Carta confidencial. — *Vida sobrenatural*, 11, 314-321.

Transcription d'un texte du V. Hugues de Pantiera (franciscain toscan du XIVe s.) sur la controverse mystique.

I. G. — ¿ Adquirida o infusa? Solución de una contienda. — *Vida sobrenatural*, 11, 305-313.

A propos de l'article du P. Jérôme de la Mère de Dieu, dont il a été question dans la Chronique de la RAM, *supra*, p. 203-211.

Arintero JG. OP. — Los fenómenos místicos : ciencia infusa — *Vida sobrenatural*, 11, 296-304.

V. M. Antonia de Santa Clara Frias, Clarisa de Alegria. — Vision temprana y maravillosa que adelanta el uso de la razón.— *Vida sobrenatural*, 11, 353-356.

Debout J. — La question « Satan ». — *Cahiers catholiques*, juin, 23-41.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Plus R. — La prière d'adoration (suite). — *Messager du S.-C.*, 101, 285-294.

Schlund E. OFM. — Exerzitien und Exerzitienbewegung. — Munich, Pfeiffer, 8°, 117 p.

Calveras J. SJ. — Tecnicismos esplicados. Quitar de si todas las afecciones desordenadas (suite). — *Manresa*, 2, 119-132.

Preissig E. OP. — Retiro espiritual por el cual el alma deseosa de su salvación es llevada al camino de salud por medio de meditaciones y pláticas espirituales. Traduit du latin par le P. C. Matellán. Avila, 1925.

Anizan F. — Le Centre du Plan Divin. — Paris, Lethielleux, 12°, 206 p.

Garriguet L. — Les deux grandes dévotions de l'heure présente : (l'Eucharistie et le Sacré-Cœur). — Paris, Téqui, 12°, VI-192.

Planat abbé. — Le pain de vie. La communion fréquente et quotidienne. — Avignon, Aubanel frères, 12°, 304.

Duplessy E. — Retraite de première communion solennelle. — Paris, Téqui, 12°, IX-283.

Castillon P. — La confession pour la communion fréquente. — *Nouv. Revue théol.*. 53, 451-462.

Sinibaldi G. — Il Cuore della Madre d'Amore. — Rome, Messaggero del Cuore di Maria, 8°, 430.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Hanser L. — Von der Mönchsweihe der latein. Kirche. — *Stud. Mitt. Ben. Ord.* 1925, 43, 54-72.

Schroeder P. — Die Augustinerchorherrenregel. — *Arch. Urk. Forsch.*, 9, 271-306.

Galbraith GR. — Constitutions of the Dominican Order, 1230-1360. Londres, Longmans, 1925, 8°, XVI-286.

Raus JB. CSSR. — La doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grâce en regard de l'enseignement de S. Thomas et des prescriptions du Code. — Lyon, Vitte, 8°, 129.

Berghoff St. — Anklage gegen die Geistlichkeit. — Kevelaer, Butzon, 16°, 141.

Jombart E. SJ. — Vie religieuse et piété filiale. — *Nouv. Revue théologique*, 53, 201-217, 268-282.

Mother **Saint-Paul**. — *Virginibus Christi*. Conferences for Nuns. — Londres, Longmans, 8°, VII-128.

Bierbichler C. — Vorträge für das Noviziat des Ordens der Barmh. Brüder von h. Joannes von Gott. — Straubing, Selbstverlag, 1925, 8°, 143.

Humblet L. SJ. — Aux Jeunes Filles. Pour l'Age des Fleurs. — Bruges, Beyaert, 12°, XI-199.

Brugerette J. — L'art de vieillir. Psychologie chrétienne de la vieillesse. — Paris, Lethielleux, 12°, IX-246 p., 9 fr.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Tonna-Barthet A. OSA. — La vie chrétienne. Extraits des œuvres de S. **Augustin**. — Paris, 5, rue Bayard, 32°, XII-807 p.

Augustinus.— Das religiöse Leben. 2 Tl. Gemeinschaft. Gesammelte Texte mit Einleitung von **O. Karrer**. – Munich, Ars sacra, 1925, 12°, 228.

S. **Bernard**. — *De diligendo Deo* edited by W. Willams ; *De gradibus humilitatis et superbiae*, ed. by V. Mills (Cambridge Patristic Texts). — Cambridge, University Press, 8°, XXIII-169.

S. **Bonaventura** da Bagnoregio. — Opuscoli mistici volgarizzati dal latino con introduzione di Fr. A. **Gemelli** francescano. – Milan, Vita e pensiero, 8°, 531 p. (*Bibl. Ascet.*, 7).

Ulrich de Strasbourg. — La *Somme*. Extraits publiés par **J. Daguillon**. — *Vie Spirituelle*, 14 [19]-[37] [89]-[102].

Meister Eckehart spricht. Gesammelte Texte und Einleitung von **O. Karrer**. — Munich, Ars sacra, 12°, 160 p.

Seuse H. OP. — Deutsche Schriften. Eingel. und erl. von Nik. **Heller**. — Ratisbonne, Manz, 8°, LXXIII-478 p.

Ascética de san **Felipe Neri**. Maximas, afectos y enseñanzas del Santo, traducidas por un Padre del Oratorio de Venecia. — Barcelona, Gili, 160 p.

Joseph a Spiritu Sancto CD. — Cursus theologiae mystico-scholasticae... editio nova a P. **Anastasio a S. Paulo**, t. II. — Bruges, Beyaert, 8°, à 2 col. XXXII-794 p.

José del Espiritu Santo CD. — Influencia da los Dones del Espíritu santo en la contemplación. Traduction du P. **Sabino de Jesus** CD. — *Monte Carmelo*, 17, 173-178, 261-66.

Jean de Saint Thomas. — Les dons du Saint-Esprit. Traduction par Mme Maritain. — *Vie Spirituelle*, 14, 69-84, 284-292.

Leonardo da Porto Maurizio (S.) OFM. — Operette e lettere inedite con documenti vari e tre tavole fuor di testo. A cura del P. B. Innocenti, OFM. Arezzo, Beucci, 1925, 8°, LI-300.

S. **Alphonse de Liguori**. — Meditations and Readings for Every Day of the year. Selected from the Spiritual Readings by J. **B. Coyle**, SSR. — Londres, Herder, 8°, 423.

Máximas, sentencias y Soliloquios entresacados de las obras del Siervo de Dios Ilmo P. **Ezequiel Moreno y Dias**, Augustino recoleto por el R. P. Teófilo **Garnica del Carmen**. — Barcelone, Casals.

Alzon Emmanuel d'. — Méditations sur la perfection religieuse. I. P. Noël. — Octave du Saint-Sacrement. — Paris, 5, rue Bayard, 12° XV-531.

V. Mc Nabb OP. — The Path of Prayer. Extracts from the Diary of sir **Laurence Shipley**. — New-York, Benziger, 1925, VII-40.

II. — Documents et Travaux

Baudot J. OSB. — L'Instituteur de la vie monastique : saint **Antoine**, ermite. — *Rev. hist. liturg.*, janvier, 152-163.

Villecourt L. OSB. — Une même parabole commune aux *Apophtegmes des Pères* et à *Calila et Dinna*. — *Muséon*, 36, 243-48.

Villecourt L. OSB. — **S. Macaire**. Les *Opuscules ascétiques* et leur relation avec les *Homélies spirituelles*. — *Muséon*, 35, 203-212.

Mitzka Fr. SJ. — Der hl. **Hieronymus** als Aszet. — *Zeit. asz. u. Mystik*, 1, 176-182.

F. C. AA. — La Contemplation **Augustinienne** (suite). — *Prêtre et Apôtre*, 102-107, 138-145, 171-178.

Albers P. OSB. — **Cassians** Einfluss auf die Regel des h. Benedikt — *Stud. mitt. Ben. ord.*, 1925, 43, 32-53.

Viller M. SJ. — Exemplar ideale monasticum et sacerdotale in Oriente Graeco usque ad sec. IX. — *Bogoslovni Vestnik*, 6, 73-88.

De Meester Pl. OSB. — De monachismo apud Graecos et Slavos post saeculum IX. — *Bogoslovni Vestnik*, 88-99.

Visosevenic J. OSB. — De disciplina monastica apud catholicos ritus Graeco-Slavici. — *Bogoslovni Vestnik*, 6, 99-114.

Sainte-Croix DL. de OSB. — Saint **Anselme**, maître de la vie spirituelle d'après sa correspondance. — *Vie Spirituelle*, 14, 52-68.

Walz Am. OP. — De devotione Cordi Jesu in **Ordine Praedicatorum** a s. XIII ad s. XVII exhibita notulae. Rome, 1926.

Rohr E. OFM. — Franziskus und **Ignatius**. Eine vergleichende Studie. — Munich, Pfeiffer, 8°, 84.

Glorieux P. — Essai sur la chronologie de S. **Bonaventure**. — *Archiv. franc. hist.*, 19, 145-168.

Auweiler E. OFM. — De vitis Sanctorum Fratrum Minorum Provinciae Saxoniae. — *Arch. franc. hist.* 18, 211-225 ; 19, 46-62, 169-180.

Contient nombre d'indications intéressant la mystique et l'ascétisme.

Egidio d'Ascoli. — Il misticismo nei canti spirituali di Frate **Jacopone da Todi**. — Recanati, libr. di S. Francisco, 1925.

Weinhandl E. — Meister **Eckhart** im Quellpunkt seiner Lehre. 2 verm. Auflag. — Erfurt, Stenger, 8°, 52.

Théry G. OP. — Contribution à l'histoire du procès d'**Eckhart**. — *Vie Spirituelle*, 14, [45]-[65].

Will R. — **Ruysbroeck** l'Admirable. — *Rev. Hist. et Phil., 2 cl.*, 60-72.

Dolezich G. — De Mystik **Jan van Ruysbroecks** des Wunderbaren. Habelschwerdt, Franke, 8°, XVIII-172 p.

De Jong J. — Het Karakter en de invloed van de « Moderne Devotie ». — Histor. Tijdschr., 4, 26-58.

Sur l'ouvrage de Hyma, RAM, VI, 101.

Une controverse renaissante. L'auteur de l'Imitation : 1° **Thomas a Kempis** : **A Fleury**, SJ. (Semaine religieuse de Tours, 29 janvier ; 2° Jean **Gersen**, **P. Ballaguy** (Revue Universelle, 1er avril). — *Documentation catholique*, n. 340, 19 juin, 1556-1562.

Fofi F. — Un tentativo di restaurazione della vita regolare al Laterano nel sec. XV. — *Scuola Cattol.*, aprile, 255-263.

Codina A. SJ. — ¿ Qué contenían los **Ejercicios** al salir san Ignacio de Manresa (suite) ? — *Manresa*, 2, 140-149.

Martindale C. SJ. — **Aloysius** saint of the will. — *The Month*, 147, 421-429.

Monasterio J. OSA. — Místicos Agustinos Españoles. El Ilmo P. **Agustin Antolinez** y su obra *Exposición sobre las Canciones de san Juan de la Cruz*, inédita. — España y America, 1 de mayo 1926.

Renaudin P. — Amour profane, Amour sacré. (Etudes sur le XVIIe siècle). — Paris, Bloud, 1925, 8°, 275.

Jérôme de la Mère de Dieu, CD. — La doctrine du V. F. **Jean de Saint-Samson** (fin). — *Vie Spirituelle*, 14, 141-181.

Dudon P. — Examen secret et amiable de l'*Explication des maximes des Saints* après sa parution. — *Recherches*, 16, 120-141.

Bremond H. — Le duel entre Bossuet et Fénelon : A propos des Mémoires d'Hébert, curé de Versailles. — *Revue de France*, mai-juin, 149-171.

Hermann W. — Das Tagebuch des Dominikaners **Bruns** aus Halberstadt, des Seelsorgers des Postdamer Riesengarde (1731-1741) übers. und eingeleitet. — Breslau, Nischkowsky, 1925, IV-62.

Bergamaschi P. — Vita della Serva di Dio Donna **Maria Cecilia Baij**, Badessa del Monastero di Montefiascone. Vol. II. — Viterbe, Agnesotti, 1925, 12°, 479.

Molteni G. — Il « Règlement » spirituale di **Enrichetta Blondel-Manzoni**. — *Scuola cattolica*, 15 marzo, 188-208.

Guignard R. — Les « visions » de **Catherine Emmerich**. — *Etudes*, 5 mars, 569-586.

Trochu F. — Le Curé d'Ars, saint **Jean-Marie-Baptiste Vianney** (1786-1859). — Lyon, Vitte, 1925, 8°, XVII-702 p.

Sucona T. — V. Sor **Filomena de Santa Colonna**, Minima del Convento de Valls (1841-1868). — *Vida sobrenatural*, 11, 337-347.

Alric JF. SJ. — La R. M. **Marie de S. François de Sales**, fondatrice de la Congrégation des Sœurs de l'Action de grâces. — Saint-Etienne, imprimerie Dumas, 8°, 92.

Der Geist der h. **Theresia vom Kinde Jesu**. Nach ihrem Schriften und den Aufzeichnungen aus ihrem Leben. — Kirnach-Willingen, Verlag der Schulbrüder, 1925, XII-223.

Clop E. OMC. — Vie de Mlle **Marie Favre**, fondatrice des « Habitantes de la Montagne », « Franciscaines » dites les Saintes [1834-1905]. — Lyon, Deprelle et Camus, 1925, 12°, 341 p.

Mazzucchi L. — La vita, lo spirito e le opere di Don **Luigi Guanella** fondatore dei Servi della Carità e delle Figlie di S. Maria della Provvidenza (1842-1915). Como, Casa della Provvidenza, 1920, 8°, 588 p.

Valtendorf M. J. — *Sponsa Christi* Schwester **Maria Angelica von Jesus**, unbeschuhte Karmeliterin (1893-1919). Nach ihren Aufzeichnungen. — Fribourg, Herder, 12°, VIII-162.

Sawicki Fr. — Lebensanschauungen alter und neuer Denker. I Bd. Das **heidnischen Altertum**. 3e ed, Paderborn, Schöningh, 8°, 178.

Heinemann J. — Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im **griechisch-roemischen Altertum** und im **judischen Mittelatter**. Breslau, Marcus, 8°, 102 p.

Hagen Bron. — **Platon** als ethischer Erzieher. — Langensalza, Beyer, 8°, 108 p.

Menzel Th. — Die ältesten **turk. Mystiker**. – *Zeist. Deutsch. Morg. Ges*, 2, 269-289.

Baeth A. SJ. — Das Leben **Sundar Sings** in historisch-kritischer Beleuchtung. — *Stimmen der Zeit*, 111, 118-136.

Le Gérant : A. SOUCASSE.

GOUTER DIEU, SERVIR DIEU

« Goûter Dieu », ce n'est pas seulement un contemplatif comme S. Jean de la Croix qui assigne ce but à nos efforts; mais un homme d'action comme S. Antonin de Florence, écrivant pour une dame du monde son *Opera a ben vivere*, lui propose le même objectif à atteindre (1) :

« Or donc, ma fille, efforçons-nous d'avoir toujours et à toute heure le souvenir des bienfaits de Dieu, pour nous enamourer et enflammer de lui S'enamourant ainsi, on en vient à laisser le mal; quand l'homme s'abstient du mal, l'amour croît avec la bonne volonté et il commence à faire le bien : le faisant avec pureté et simplicité de cœur, sans aucune duplicité, il parvient au troisième degré qui est de posséder la paix de l'esprit ; en laquelle persévérant, il parvient à une confiance, une douceur de Dieu, qui se transforme toute en lui... Si vous le cherchez de tout votre cœur, vous pourrez mieux le goûter mentalement que le comprendre par écriture ».

« Servir Dieu », ce n'est pas seulement un chef de missionnaires et d'apôtres comme S. Ignace qui résume dans ce mot tout le programme de notre vie : *creatus homo ut Deo serviat*; mais c'est aussi une contemplative comme Sainte Thérèse qui est hantée par ce souci de servir Dieu, de le servir toujours davantage. Dans sa dernière relation spirituelle, envoyée à l'évêque d'Osma, Velazquez, quelques mois seulement avant de mourir, la sainte a sans cesse ce mot sous la plume (2) :

(1) *Opera a ben vivere*, éd. Ferretti, Florence, 1923, I, 10, p. 79.
(2) *Obras*, éd. Silverio, t. 2, Burgos, 1915. Relacion VI, p. 39 ss. — Je cite la traduction du P. Grégoire de S. Joseph, t. 3, Relation 17, p. 481-487.

« ... Mon âme ne voudrait pas jouir immédiatement de la possession de Dieu : elle croit ne l'avoir pas mérité ; son désir est de continuer à le servir, même au prix des plus terribles souffrances ; et encore ce serait peu parfois, à ses yeux, de servir jusqu'à la fin du monde celui qui lui a donné ce gage... Tout en elle est dirigé au service de Dieu, à l'accomplissement de plus en plus parfait de sa volonté et à sa plus grande gloire... Tout cela a pour but de servir Dieu davantage... Il me serait impossible en ce moment, malgré tous mes efforts, de désirer la mort... Que ne puis-je contribuer à le faire aimer et louer davantage, ne fût-ce que d'une seule âme et pour un moment. Je regarderais cela comme plus important que d'être déjà en possession de la gloire du ciel ».

De ces deux formules de vie spirituelle ainsi autorisées toutes deux par le suffrage des Saints, quelle est la plus haute et la plus compréhensive? Au premier abord il semblerait qu'il ne doit y avoir aucune hésitation. Si, en effet, il y a une doctrine qui puisse se vanter de rallier les suffrages communs des Pères et des théologiens, c'est bien celle de la supériorité de la vie contemplative sur la vie active : je ne sache pas, en effet, que parmi eux on puisse relever un seul témoignage de quelque importance en sens contraire. Si bien que depuis le moyen âge, cette priorité de la contemplation est devenue une sorte d'axiome parmi les maîtres de la vie spirituelle. La formule de la vie contemplative *frui Deo*, « goûter Dieu », devrait donc sans conteste avoir le pas sur celle de la vie active, travailler pour Dieu, « servir Dieu ».

Toutefois les louanges données par les Pères, S. Grégoire le Grand en particulier, et après eux par S. Thomas (1), à ceux qui se privent des douceurs de la contemplation pour travailler au salut des âmes, avertissent vite qu'il n'est pas possible de s'en tenir à cette réponse facile et simpliste, et montrent qu'il y a lieu, là aussi, à précisions et distinctions. Les quelques pages qui suivent ne sauraient prétendre préciser à fond le sens de la doctrine traditionnelle sur

(1) S. Grégoire, *Regula pastoralis*, I, 5, PL. 77, 13, etc. — S. Thomas, II-II, q. 182, a. 2...

la supériorité de la vie contemplative ; elles voudraient simplement donner quelques indications qui permettent de fixer un peu plus exactement la valeur respective des deux formules « goûter Dieu » et « servir Dieu ».

La double notion de vie active et de vie contemplative, avec le problème annexe de la supériorité de l'une sur l'autre, sont, dans la théologie catholique, un héritage de la philosophie grecque : il ne sera donc pas inutile de rappeler au moins quelques textes pour éclairer les termes de la question à examiner (1).

Aristote (*Ethic. Nicom.*, I, 3 (5), 1095, cf. X, 7, 8, 1077), distingue les trois vies : voluptueuse (ἀπολαυστικός), qui est celle des animaux sans raison ; active ou politique (πολιτικός, πρακτικός) qui est celle des hommes ; contemplative, (θεωρητικός) qui est divine, supra humaine (2). Plutarque (*Moralia, de liberis educandis*, VIII, 10), donnera la même division, mais changera l'ordre ; la vie contemplative qui est « inutile » ἀνωφελής, passera au second rang et le premier sera donné à la vie active. Ces divergences de vues sur la valeur respective de l'action et de la contemplation étaient déjà relevées par Cicéron qui écrivait à Atticus (II. 16) :

(1) Une étude précise sur cette doctrine de la vie active et contemplative, dans la philosophie grecque d'abord et puis chez les Pères et chez les Scolastiques, serait un travail de la plus grande utilité pour la théologie ascétique et mystique. — On trouvera un premier essai fort intéressant dans Dom C. Butler, OSB., *Western Mysticism*, Londres, 1923, Part. II, p. 193 ss., qui étudie les deux vies chez S. Augustin, S. Grégoire et S. Bernard, après quelques indications sur les philosophes anciens. — Voir aussi R. Arnou, SJ., Πρᾶξις et Θεωρία, *Etude... sur le vocabulaire et la pensée... de Plotin*, Paris, 1921.

(2) Platon, *Polit.*, 2-3, 258-E.-259-D, applique la distinction γνωστική et πρακτική aux diverses sciences ; pour lui la vie parfaite est le βίος μικτός, mélangée de φρόνησις et de ἡδονή. Cf. J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire*, Paris, 1919, p. 138-142, commentant *Phileb.* 61 C ss.

Nunc prorsus hoc statui ut, quoniam tanta controversia est Dicaearcho, familiari tuo, cum Theophrasto, amico meo, ut ille tuus τὸν πρακτικὸν βίον longe omnibus anteponat, hic autem τὸν θεωρητικόν, utrique a me mos gestus esse videatur.

La controverse était classique et nous avons de Maxime de Tyr deux dissertations pour défendre successivement les deux opinions : supériorité de la vie contemplative (Diss. 15) et supériorité de la vie active (D. 16).

Ces quelques textes (1) suffisent pour montrer en quels termes se posait le problème pour la philosophie païenne : il s'agissait de comparer la vie d'étude, consacrée à la spéculation et la vie politique consacrée à l'action extérieure, aux affaires publiques de la cité.

A Alexandrie, les théologiens chrétiens emploient les mêmes termes dans un sens encore très voisin de l'usage philosophique. Clément (*Stromat.*, IV, 6 (39[1]), PG, 8, 1249 C ; Stachlin, Berlin, 1906, p. 265), nous montre la double voie pour arriver à la perfection salutaire : ἔργα καὶ γνῶσις, les œuvres et la gnose, et Origène relie déjà cette doctrine à la scène évangélique de Marthe et Marie (Luc. 10, 38-42) qui vont devenir les types par excellence des deux vies dans toute la tradition chrétienne (2). Dès lors la sentence du Sauveur répondant à Marthe : « Marie a choisi la meilleure part », devient le point d'appui ferme pour la doctrine de la supériorité de la vie contemplative que le sens très clair du récit évangélique met désormais hors de conteste.

Toutefois, si chez les Alexandrins cette vie contemplative était encore, en raison de leurs idées sur le *gnostique* parfait chrétien, une vie d'allure très spéculative, fort vite chez les chrétiens cette spéculation fait place complètement,

(1) On pourrait y en ajouter bien d'autres, de Sénèque, par exemple, *de Otio sapientis*, c. 32, comparant les trois genres de vie « unum voluptati vacat, alterum contemplationi, tertium actioni ».

(2) *In Iohan.* 11, 18, fragm. 80 (éd. Preuschen, t. 4, Berlin, 1903, p. 547): « εἴπερ δὲ συμβολόν ἐστι Μαρία μὲν τοῦ θεωρητικοῦ βίου, Μάρθα δὲ τοῦ πρακτικοῦ ».

ou à peu près, à la prière et l'opposition s'établit pour eux, non plus entre la philosophie et la politique, mais entre les œuvres de charité et la prière. S. Augustin par exemple, après avoir rappelé les discussions des philosophes païens sur les divers genres de vie, conclut que le chrétien peut s'accommoder de chacune de ces formes :

Ex tribus illis vitae generibus, otioso, actuoso et ex utroque composito, quamvis salva fide quisque possit in quolibet eorum vitam ducere et ad sempiterna praemia pervenire, interest tamen quid amore teneat veritatis, quid officio caritatis impendat. Nec sic quisque debet esse otiosus ut in eodem otio utilitatem proximi non cogitet ; nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei... (*De Civit. Dei*, XIX, 19, PL. 41, 647; cf. XIX, 2 et VIII, 2, *ibid.*, 622, 226).

Une autre transformation de la doctrine des deux vies est chez les théologiens chrétiens la conséquence de l'élargissement de leur horizon au-delà des bornes de la vie présente : la parole même de Notre-Seigneur sur la meilleure part choisie par Marie, et qui ne lui sera pas enlevée, invitait à cet élargissement ; la pauvre contemplation philosophique des païens devient non seulement la prière de la vie présente éclairée par la foi et soutenue par la grâce, mais aussi et surtout la vision de Dieu face à face dans la patrie. Aussi S. Augustin, par exemple, après avoir distingué les deux vies se hâte-t-il d'ajouter que la meilleure, la vie contemplative, n'aura sa perfection que dans la vie future :

Duas vitas sibi divinitus praedicatas et commendatas novit Ecclesia... : una in via, altera in patria ; una in opere actionis, altera in mercede contemplationis... « Perfecta me sequatur actio, informata meae passionis exemplo ; inchoata vero contemplatio maneat donec venio, perficienda cum venero ». Sequitur enim Christum perveniens usque ad mortem pia plenitudo patientiae ; manet autem donec veniat Christus, tunc manifestanda plenitudo scientiae... (*In Iohan.*, tract. 124, n. 5, PL. 35, 1974) (1).

(1) Cf. S. Thomas, *Contra Gentes*, III, 63 : « Ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima [visionis divinae] plenam notitiam habere non po-

Troisième point mis en relief dans la doctrine : la vie active envisagée comme préparation à la vie contemplative. S. Grégoire, par exemple, nous montre la vie active précédant dans le temps la vie contemplative parce que les bonnes œuvres, l'exercice des vertus, doivent préparer l'âme à la parfaite contemplation (1). Et ainsi se dessine une seconde acception de la *vie active* : celle-ci ne sera plus seulement l'exercice des bonnes œuvres en faveur du prochain, mais tout exercice actif des vertus, toute ascèse tendant à perfectionner l'âme dans la possession de ces vertus. Ainsi complétée la doctrine des deux vies est illustrée par de nombreuses comparaisons scripturaires ; non seulement Marthe et Marie, mais aussi Lia et Rachel, Phenenna et Anna, les épouses d'Elcana père de Samuel, Merob et Michol, les filles de Saul, servent de types aux deux vies (2). Largement exposée par S. Grégoire (3), touchée par Pierre Lombard à propos des dons de science et de sagesse (*III Sent.*, D. 35) et traitée ex professo par S. Thomas (II-II. q. 179-182), cette doctrine est dès lors abordée tour à tour par tous les grands théologiens et devient un des points centraux de la théologie spirituelle catholique, qui, mainte-

tuerunt, in contemplatione quae est possibilis in hac vita ultimam felicitatem hominis posuerunt (Ethic. X, 8). Propter hoc etiam inter alias vitas in scriptura divina magis contemplativa commendatur, dicente Domino : *Maria optimam partem elegit*, scilicet contemplationem veritatis, *quae non auferetur ab ea* (Luc. 10, 42) ; incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur ; activa vero et civilis vita, huius vitae terminos non transcendunt. »

(1) *In Ezech.*, I, 3, 9, PL. 76, 809 : « Duae sunt sanctorum praedicatorum vitae, activa scilicet et contemplativa ; sed activa prior est tempore quam contemplativa, quia ex bono opere tenditur in contemplationem. » Plotin lui aussi présente la pratique de la vertu comme une préparation à la contemplation comme « un stade qu'il faut dépasser » ; voir Arnou, *Le désir de Dieu chez Plotin*, 1921, p. 42.

(2) Voir dans Alvarez de Paz, I, *de Vita spirituali...*, l. II, p. 2, c. 14-17, une ample collection de textes des Pères développant ces comparaisons.

(3) Voir particulièrement *in Ezech.* II, 7-14, PL. 72, 952-957 et l'excellente analyse de Dom Butler, *Western Mysticism*, p. 214 ss.

nant fermement le principe de la supériorité de la vie contemplative, aura longuement à traiter les questions relatives à l'union et à la coordination de ces deux vies (1).

Ces quelques brèves indications suffiront pour nous permettre d'examiner sommairement le sens exact de la formule traditionnelle : vie contemplative supérieure à vie active.

Chacun des deux termes peut désigner dans cette formule ou bien un exercice, une occupation qui, dans la même vie, alternera plus ou moins avec l'autre, ou bien une forme générale de vie caractérisée par la prédominance de l'une ou de l'autre de ces occupations.

Comme exercice ou occupation, la vie contemplative, la contemplation ne désigne plus ici la spéculation philosophique ou même théologique (2), mais la *vie de prière*, la vie intérieure, ordinairement entendue au sens le plus large, comprenant donc prière vocale et mentale, prière liturgique et privée, prière occupant exclusivement certains moments de la vie et prière s'unissant, se mêlant, sous forme d'aspirations, d'oraisons jaculatoires, d'union de cœur habituelle, aux occupations extérieures de la vie : en un mot toute cette part de notre vie qui applique directement notre intelligence et notre volonté à Dieu et aux choses du monde surnaturel, qui aboutit à l'exercice affectif de la charité, par les actes intérieurs d'amour de Dieu et du prochain, qui la dominent et l'animent tout entière. En un

(1) On trouvera un fort bon exposé de cette doctrine dans l'article du P. O. Zimmermann, SJ., *Arten der Vollkommenheit*, Zeitschrift f. Aszese und Mystik, I, 1926, p. 229-251.

(2) On remarquera cependant la survivance de ce sens primitif dans certaines formules empruntées par saint Thomas à Aristote, par exemple ; les formules sont adaptées à la réalité de la vie surnaturelle, mais on ne les comprendra vraiment bien et on n'en mesurera la valeur exacte qu'en se rappelant qu'elles furent d'abord écrites à propos de la vie contemplative resserrée dans les limites de cette vie et entendue de la spéculation philosophique.

sens plus restreint vie contemplative désignerait non plus toute vie de prière, mais l'exercice de la prière proprement contemplative, opposée à l'oraison discursive, à la prière vocale, se résolvant en un regard amoureux vers Dieu. Le plus souvent cependant c'est dans le premier sens, plus large, qu'il faudra entendre la vie contemplative opposée à la vie active.

Celle-ci peut de son côté s'opposer à celle-là selon deux acceptions fort différentes, nous l'avons vu. En un sens plus général et plus habituel, ce sera l'activité extérieure déployée en vue de procurer le bien temporel ou spirituel du prochain et, par là, la gloire de Dieu : ce sera donc l'exercice extérieur effectif de la charité s'opposant à l'exercice intérieur affectif; le sens s'étendra même jusqu'à y comprendre tout exercice d'activité extérieure, même destinée aux besoins de notre propre existence.

Cette activité charitable sera essentiellement un fruit, une conséquence de la charité intérieure, de la vie contemplative; mais en même temps cette même activité nous fera exercer diverses vertus, nous fournira l'occasion de lutter pratiquement et efficacement contre nos défauts, de purifier ainsi notre âme et de la rendre par là plus apte à s'unir à Dieu dans la prière, dans la vie contemplative.

De là dérivation du second sens : vie active désignant l'exercice des vertus, de la pénitence, de l'abnégation, par lesquelles l'âme se prépare à un exercice toujours plus parfait de la vie intérieure, de la vie contemplative. Et on en arrivera parfois à désigner sous le nom de *vie active*, tout l'ensemble de la vie spirituelle en tant qu'elle est de forme active, discursive, méthodique, et prépare ainsi l'âme à arriver peu à peu à la vie contemplative au sens le plus strict, à l'exercice de l'oraison de contemplation proprement dite.

C'est ainsi que, suivant les sens, on le voit, la vie ac-

tive précèdera ou suivra logiquement la vie contemplative, la préparera ou en sera le fruit (1).

Le mot de « vie active » employé, non plus pour désigner une occupation, mais pour caractériser un type général de vie dans lequel dominent ces occupations actives, pourra donc tout d'abord signifier une étape, un état de la vie spirituelle, à savoir la période plus ou moins longue employée par l'âme à l'exercice plus actif des vertus, à la pratique des bonnes œuvres en vue du progrès spirituel, en vue d'écarter les obstacles qui empêchent le plein domaine de la charité en elle. A cette période pourra succéder un nouvel état de vie intérieure plus unifiée, plus habituellement dirigée par la grâce, plus reposée, plus *contemplative*.

Plus souvent cependant les deux termes de vie active et contemplative serviront à caractériser des états de vie permanents, qu'il s'agisse de formes de la vie religieuse, donc rendues stables et définitives par des vœux, ou qu'il s'agisse simplement d'un genre de vie choisi de manière moins irrévocable, mais cependant avec l'intention d'y persévérer et de ne pas en faire une simple étape de la vie spirituelle.

Ainsi entendu, un état de vie sera caractérisé par la prédominance des formes actives ou contemplatives de la charité. Et, comme le remarque S. Thomas (2) en se refu-

(1) S. Thomas distingue nettement ces deux acceptions, II. II. q. 182, a. 3 : «... Vita activa potest considerari quantum ad duo. Uno modo quantum ad ipsum studium et exercitium exteriorum actionum... Alio modo potest considerari vita activa quantum ad hoc quod interiores animae passiones componit et ordinat ; et quantum ad hoc vita activa adiuvat contemplationem... » Et il cite S. Grégoire, *Moral.*, VI, 37, n. 59, PL, 75, 763 : «... cum contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent... » Cf. aussi q. 181, a 2, ad 3.

(2) II. II, q. 179, a. 2, ad 2 : «... sub activo et contemplativo comprehenditur id quod est ex utroque compositum. Et tamen, sicut in quolibet mixto praedominatur aliquod simplex, ita etiam in medio genere vitae superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum ». Cf. q. 179, a. 1 et q. 180, a 1 : « vita contemplativa illorum esse dicitur qui *principaliter* intendunt contemplationi... »

sant d'ajouter une troisième forme, la forme *mixte*, aux deux formes active et contemplative, toute vie ici-bas contiendra un certain mélange d'action et de contemplation, et les divers états seront caractérisés par la proportion notablement plus grande de l'une ou de l'autre.

Pas de vie purement contemplative : le besoin de pourvoir aux exigences de la vie, même réduites à leur minimum, obligera d'interrompre de temps en temps la contemplation ; à plus forte raison dans la vie cénobitique les exigences de la charité fraternelle viendront-elles se mêler à la pure contemplation.

Bien moins encore peut-on imaginer une vie spirituelle purement active. Ici encore saint Thomas en faisait déjà la remarque : un certain degré de contemplation (aliquid contemplationis), de vie de prière est nécessaire à toute âme marchant dans la voie du salut (*III Sent.* D. 36, q. 1, a. 3, ad 5, cf. II. II, q. 45, a 5), la prière, est un commandement ; et de plus l'exercice extérieur de la charité n'a de valeur qu'en raison de la charité intérieure dont il procède.

En réalité donc on pourra appeler vie active ou contemplative celle des chrétiens ou des religieux qui font une part notablement plus grande à l'exercice de la charité envers le prochain ou à celui de la vie de prière, et réserver le nom de *vie mixte* à l'état de ceux chez qui ne prédomine nettement ni l'un, ni l'autre : mais toute vie spirituelle sur la terre sera nécessairement en quelque mesure une vie mixte. Au ciel seulement, *in termino*, ce sera la vie purement contemplative (1) sans aucun mélange de vie active précisément parce que le temps d'épreuve étant terminé, il n'y aura plus pour les âmes à s'aider entre elles dans leur voyage vers le terme où elles seront arrivées (2).

(1) S. Thomas, II. II, q. 181, a. 4.

(2) Et même actuellement, alors que le nombre des prédestinés n'est pas encore complet, les secours portés par l'Eglise triomphante à l'Eglise militante ne peuvent être considérés comme vie active, pas plus que l'aide de l'Eglise militante à l'Eglise souffrante.

Il est maintenant facile de dégager le sens de la supériorité de la vie contemplative, que nous comparions entre eux les exercices de la vie spirituelle ou les états de vie permanents.

Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea (Luc, 10, 42) : après avoir fidèlement exposé les huit raisons données par Aristote (*Eth. Nicom.* X, 7-8) en faveur de la supériorité de la vie contemplative et en avoir rapproché tout autant de textes scripturaires, S. Thomas (II-II, q. 182, a. 1), ajoute en invoquant la parole de Notre-Seigneur, le motif fondamental de cette supériorité : la contemplation est l'acte qui constituera notre vie arrivée à son terme, à sa dernière perfection, dans le ciel, car c'est l'acte qui nous fait directement et immédiatement adhérer à Dieu notre fin dernière, tandis que, en dernière analyse, toutes les occupations qui constituent la vie active sont occupations passagères, d'un temps, qui n'ont leur raison d'être que dans les nécessités de la vie présente, qui ont pour objet les *moyens* à assurer, à nous-mêmes et aux autres, en vue de la fin à obtenir, non cette *fin* elle-même à embrasser. Considérée en elle-même, la vie contemplative est l'exercice de la charité envers Dieu, dans ce qu'il y a de plus immédiat, supérieur donc en soi à l'exercice de la charité envers le prochain. Enfin c'est dans la vie intérieure que l'âme puisera la sève vivifiante de son action extérieure, quelle qu'elle soit : sans vie intérieure elle n'aura ni les forces nécessaires, ni l'efficacité et la fécondité que donne seule la grâce puisée dans la prière. Etant l'*âme de tout apostolat,* la vie intérieure a sur cet apostolat extérieur la supériorité de l'âme sur le corps qu'elle anime.

Telle est la raison pour laquelle l'Eglise n'a jamais approuvé une forme de vie religieuse qui ne fît une large part à la vie contemplative : qu'on se reporte seulement au Canon 595 du nouveau *Code*, imposant comme minimum à tous les religieux quels qu'ils soient, pour chaque jour, l'assistance à la messe, l'oraison mentale, d'autres exercices

de piété à fixer par la règle, et pour chaque année quelques jours d'exercices spirituels, exclusivement réservés à la vie contemplative (1).

Supérieure à l'action en valeur intrinsèque et comme donnant à cette action son vrai mérite, son vrai ressort, la contemplation, la vie de prière lui est-elle par là même supérieure concrètement, à tous les moments de la vie présente ? est-elle dans toutes les circonstances plus agréable à Dieu, plus conforme aux desseins de la Providence, plus efficace pour procurer sa gloire ? Question toute différente. L'échelle concrète des valeurs relatives n'est pas nécessairement la même au cours de l'effort vers le but et dans la possession même du but. Sur la terre, pendant l'épreuve, cette échelle des valeurs dépend, non seulement de la nature intrinsèque des choses, mais aussi des conditions librement choisies par Dieu pour l'accomplissement de cette épreuve.

Or l'une de ces conditions fondamentales de la vie présente est que les âmes doivent subir cette épreuve, mériter leur béatitude, tendre à leur fin dernière, non pas individuellement, mais socialement, en s'aidant les unes les autres ; et pour cela Dieu a voulu que les secours nécessaires pour ce temps d'épreuve, arrivassent aux âmes individuelles, en grande partie, par l'intermédiaire des autres âmes leurs compagnes de voyage vers la patrie.

C'est là le fait, librement posé par Dieu, qui domine toute l'économie surnaturelle dans laquelle nous vivons : il ne s'agit donc plus seulement de cette obligation d'interrompre la vie contemplative en raison des nécessités matérielles et morales de notre propre existence, comme le notait Aristote. Nous sommes ici, avec les âmes marchant dans la communion des saints vers la destinée de la vision

(1) Cf. aussi les Canons 125 et 126 fixant un minimum de vie contemplative pour tous les clercs, en plus du saint Office auxquels ils sont tenus à partir du sous-diaconat.

béatifique après l'exil, bien loin des pauvres considérations de la philosophie grecque la plus haute ; c'est la loi d'amour mutuel, de fraternité humaine surnaturelle, nous confiant à tous l'achèvement de l'œuvre du Christ chef de notre humanité, qui nous fait un devoir de l'action, dût-elle interrompre la contemplation, et lui confère, par son but et par les dispositions de Dieu, une excellence relative et temporaire qui ne leur appartient pas par elle-même.

Dans le cadre donc de ce plan divin, suivant les dispositions manifestées par la Providence à chaque âme, suivant les vocations particulières, l'action deviendra en bien des cas, pour bien des âmes, supérieure à la contemplation.

La vie de prière, en effet, a pour nous sur cette terre une double raison d'être : *a*) exercer la charité envers Dieu, par les actes de volonté qui nous le font aimer, dirigent notre vie vers lui, nous font ainsi commencer dès ici-bas cette vie contemplative qui, au terme, nous absorbera tout entiers dans sa perfection ; *b*) nous faire trouver à nous-mêmes les lumières, les forces nécessaires pour passer saintement notre temps d'épreuve ici-bas ; obtenir de Dieu les mêmes grâces pour les âmes de nos frères ; nous préparer nous-mêmes à les aider efficacement dans l'exercice de la charité active envers eux. Si donc cette vie de prière au premier point de vue n'est pas un moyen, mais le but, la fin de notre existence, fin réalisée initialement, partiellement, imparfaitement ici-bas, totalement et parfaitement au ciel, au second point de vue, au contraire, elle devient, de par la volonté de Dieu, un vrai *moyen* au regard du but essentiel de la vie présente : obtenir pour nous-mêmes et pour les autres âmes la possession du ciel, au plus haut degré possible. Et, à ce titre, l'exercice de la vie contemplative en cette terre sera soumis à la loi essentielle de tout moyen : *tantum quantum iuvat ad finem,* nous devrons l'employer dans la mesure où il sert au but. Et cette mesure ne sera pas toujours « le plus possible », car, de par

la volonté de Dieu encore, nous devons travailler au salut de nos frères, non seulement par la prière offerte pour eux, mais aussi par notre action extérieure, exhortations, enseignement... par l'exercice même de la miséricorde corporelle qui les aidera dans leur pèlerinage et nous fera gagner leurs cœurs pour Dieu. Voilà pourquoi, tout en gardant la première place par sa valeur intrinsèque et comme fondement et âme de l'action, la vie contemplative, dans la vie présente, n'a pas la primauté et le domaine sans limite qu'elle aura au ciel.

Que penser dès lors de la supériorité de la vie contemplative considérée comme état de vie? S. Grégoire le Grand regardait la véritable vie mixte comme la meilleure, la plus belle forme de vie ici-bas (1) : véritable vie mixte, supposant donc un exercice de la contemplation suffisant pour pouvoir se livrer fructueusement aux travaux de la vie apostolique; et cette doctrine de la vie mixte supérieure à la vie simplement active ou simplement contemplative est devenue classique chez tous ceux qui distinguent les trois vies. Mais, d'après ce qui a été dit plus haut, il n'existe pas pratiquement de vie purement active, ni même de vie purement contemplative. En réalité le saint Pape visait au concret les deux formes qu'il avait sous les yeux : vie *monastique*, vouée au seul travail de la sanctification propre, sans apostolat extérieur, et vie *apostolique* (exercée par des clercs ou par des moines comme Augustin de Cantorbéry et tant d'autres) : sa pensée très nette est que la vie

(1) *In Ezech.* II, 4, n. 6, PL. 76, 976; Dom Butler, *Western Mysticism,* p. 221, note fort justement que d'avoir mis en lumière l'excellence de l'union des deux vies, c'est « la grande contribution de S. Grégoire à la théorie et à la pratique de la vie spirituelle pour toutes les générations suivantes de la chrétienté occidentale ». S. Augustin lui aussi recommande aux moines de Capraria de ne pas mettre le souci d'assurer la tranquillité de leur contemplation au-dessus des nécessités de l'Eglise : « nec vestrum otium necessitatibus Ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis... *Epist.* 48, 2, PL. 33, 188.

apostolique, soutenue par une part suffisante de contemplation est supérieure à la vie monastique passée loin du service des âmes.

Je crois qu'aujourd'hui nous trancherions moins simplement la question : au temps de S. Grégoire l'idée de la prière apostolique dans le cloître, de la réparation exercée loin du monde pour les péchés du monde, avait beaucoup moins de relief que maintenant dans les âmes. Ce à quoi pensait avant tout le solitaire ou le cénobite, c'était à assurer le salut de son âme, à fuir les dangers du monde. Actuellement le sentiment du rôle aspostolique des ordres purement contemplatifs est beaucoup plus vif dans les âmes : combien nombreuses celles qui pourraient faire leur la parole d'un jeune oblat cistercien, mort en 1917 à la Trappe de Sainte-Marie-du-Désert : « Je suis venu ici parce que j'aimais l'apostolat (1) » ?

Par suite la question de la valeur respective des formes de vie plus contemplatives ou plus apostoliques se pose en ces termes pour nous : que faut-il faire passer d'abord : le culte d'amour rendu à Dieu plus largement dès cette terre, par une part plus abondante donnée à la prière, ou le service des âmes par l'exercice de la prière et de la pénitence apostolique qui leur obtiendra plus de grâces, ou le service de ces mêmes âmes par l'exercice de la charité apostolique dans les œuvres extérieures voulues de Dieu comme moyen de les sauver ?

Question insoluble si nous la posons isolément, dans l'abstrait et pour chaque âme en particulier ; question facilement résolue par l'action de la grâce, si nous la posons pour l'ensemble des âmes réunies dans l'Eglise, corps mystique du Christ. En réalité chacun des trois termes est essentiel, aucun ne peut être sacrifié : mais si chaque membre en particulier ne peut donner en même temps la préférence à la contemplation et à l'action, au service immé-

(1) *Roger Durey*, Toulouse, 1919, p. 242.

diat de Dieu et au service de Dieu dans les âmes, au service des âmes par la prière apostolique et par les œuvres extérieures, l'Esprit de Dieu pourvoira à ce que dans le corps de l'Eglise cette triple fonction soit assurée par les membres qu'il appellera à chacune d'elles de préférence. C'est précisément l'action invisible de cet Esprit vivifiant qui, suivant les peuples et les époques, fera varier la proportion de ces éléments divers, produisant à certains moments de vraies poussées de vie contemplative ou d'activité apostolique, *dividens singulis prout vult* (*I Cor.* 12[11]).

Quelle est donc la vie la plus haute et la plus belle, celle de la carmélite ou de la clarisse se consumant en silence dans la prière et la pénitence, ou celle de la religieuse missionnaire s'usant à catéchiser de pauvres filles païennes? Je crois qu'aujourd'hui nous éprouvons beaucoup moins le besoin de donner une réponse précise à cette question : ce que nous sentons avant tout, c'est que toutes les deux, et la vie de la carmélite et la vie de la missionnaire, font partie d'un tout qui est la vie de l'Eglise, que les deux s'entr'aident, se soutiennent et se complètent ; que toutes les deux, si elles sont comprises dans leur plénitude, sont le *service* de Dieu, un sous deux formes différentes, *reçu*, comme tout service, des mains de celui qui a distribué aux âmes leurs vocations diverses.

Nous sommes ainsi ramenés à la double formule : *Goûter Dieu* et *Servir Dieu.*

La première est donc la formule de la continuité entre la vie présente et la vie future, celle qui demeure, et elle est en même temps la formule qui marque, dès ici-bas, la source de tout. Si, en effet, nous prenons le *goût de Dieu*, non au sens plus particulier de consolation spirituelle, qui peut nous être refusée aussi bien qu'accordée par Dieu, mais au sens plus large et plus essentiel, de pénétration intime, profonde, réelle, des vérités surnaturelles, laquelle ne sera jamais refusée par Dieu à nos efforts inspirés et

soutenus de sa grâce, il est vrai de dire que le *goût de Dieu* est la fleur de toute vie contemplative, si aride soit-elle, et en même temps la condition de tout service de Dieu, de quelque ordre qu'il soit. Sans ce goût de Dieu, sans cette vie intérieure profonde, sans cette union à Dieu et cet esprit surnaturel, il n'y aura pas plus de vie active féconde que de vie contemplative véritable. Et voilà en quel sens il est vrai, même pour la vie présente, qu'arriver à « goûter Dieu » est la chose essentielle, première, en dehors de laquelle tout restera vain et stérile.

« Servir Dieu » toutefois sera, pour la vie présente, la formule la plus compréhensive, celle qui dominera tout, n'étant en somme que la forme pratique de l'exercice de la charité ici-bas envers Dieu et envers le prochain. Etre l'organe de l'Eglise militante pour rendre à Dieu plus amplement en son nom, le culte et les hommages imparfaits de la terre, en attendant ceux du ciel ; réparer, expier, prier en silence pour obtenir jour par jour au corps de l'Eglise la sève, le sang de la grâce plus abondante qui le vivifiera davantage et le fera croître en lui gagnant de nouveaux membres ; travailler par la prédication, l'enseignement, les œuvres de charité, à éclairer et conquérir les âmes et à les faire progresser dans la vie surnaturelle, qu'est-ce là sinon « servir Dieu » ? sinon remplir la fonction assignée à chacun par la Providence dans l'œuvre commune de l'édification de la Jérusalem céleste ? Et ainsi le goût de Dieu lui-même, pour les pélerins que nous sommes, est un moyen d'accomplir mieux ce service de Dieu qui est durant l'épreuve le tout de notre vie.

Les deux formules ne s'opposent donc pas, nous n'avons pas à faire entre elles un choix, mais nous pouvons les réunir : *goûter Dieu* ici bas à travers les obscurités de la foi, pour pouvoir *servir Dieu* plus parfaitement de la manière qu'il nous a marquée, et arriver par là à le glorifier un jour davantage en le goûtant dans la vision du ciel.

Rome. Joseph de Guibert, S. J.

NOTES ET DOCUMENTS

PRÉSENCE DE DIEU, VENUES DE DIEU

Un jeune héros de roman, un anglican, dans une confidence où il énumère tout ce qu'il envie au catholicisme, s'exprime ainsi :

« Les êtres jeunes aspirent à Dieu... Je souffris, par moments, dans ma raison et aussi dans mon cœur, parce que le modèle divin ressemblait trop à une idée, et n'était pas un ami présent (1) ».

Ce n'est pas à nous catholiques de contester la supériorité et le bienfait de notre situation sur ce point, mais, malgré tout, ce jeune protestant imaginaire était trop malcontent. Car non seulement le protestant peut légitimement jouir, et dans sa raison et dans son cœur, de l'amicale présence de Dieu, mais même l'Israélite le pouvait dès l'ancienne Alliance, mais tout homme le peut, — quoique dans un degré moindre en dehors du recours aux vérités révélées — pourvu qu'il se donne la peine de rentrer en lui-même, de se recueillir, de réfléchir, et de laisser s'épanouir en lui les fruits de sa méditation.

Sans nous croire astreints à la consigne que prétend imposer le Pseudo-Aréopagite, au début de ses *Noms Divins* (I, 2-3), de ne parler de Dieu que d'après les Ecritures, afin de ne pas interroger la majesté divine par un regard téméraire, nous prétendons au contraire tirer de la présence de Dieu, connue même rationnellement, des joies

(1) R. Bazin, *La Barrière*, cité par Eug. Roupain (*Etudes*, 20 mai 1911, p. 512). Voir dans le même auteur d'abondantes références.

ineffables, et, ne serait-ce qu'ainsi, nous prétendons avec lui « approcher du secret divin qui dépasse tout être et tout entendement, non point avec une téméraire curiosité, mais avec un religieux respect ». Cependant, comme ce même Dieu de qui nous parlerons est cette même adorable et très aimable et très familière Trinité que la Foi nous livre depuis longtemps, nous n'aurons garde, tout le long de notre étude, de l'oublier, et nous maintiendrons quand même « le regard toujours fixé vers les splendeurs que la divine Ecriture nous envoie ». Ainsi notre lumière sera-t-elle plus vive, notre flamme plus chaude, notre acte plus méritoire. Ainsi espérons-nous constater à notre profit l'attrayant bénéfice que promet le même écrivain aux humbles mais ardents scrutateurs de la gloire Divine.

« Dieu, dit-il, élève autant que possible à sa contemplation, à sa communion, à sa ressemblance les pieuses intelligences qui, se précipitant vers lui avec une respectueuse ardeur, n'ambitionnent pas, dans un mouvement de fol orgueil, plus de lumière qu'il ne leur en fut départi, et ne succombent pas non plus à la tentation d'un honteux relâchement ; mais qui, sans hésitation et sans inconstance, marchent vers la clarté dont Dieu les gratifie, et, mesurant leur amour sur les dons célestes, suivent leur essor avec discernement, fidélité et courage » (1).

Dès l'Ancien Testament, les auteurs sacrés, développant la notion de l'immensité de Dieu, en ont conclu le concept le plus simple et le plus vulgaire de Dieu présent à chaque individu.

Concept si simple, si local, si spatial qu'il est impossible de le définir de façon proprement dite. « Dieu est là, Dieu est partout, Dieu te voit ». C'est une des premières leçons de catéchisme que nous ont apprise nos mères. C'est la pensée qui possédait le Psalmiste lorsqu'il chantait au Ps. 138 (139) :

Jahvé, tu me sondes et tu me connais,
Tu sais quand je m'assieds, quand je me lève,
Tu comprends ma pensée de loin.

(1) Pseudo-Aréopagite, *Div. Nom.*, I, 2. Trad. Darboy, 1845, p. 342.

Tu passes au crible mon marcher et mon coucher.
Tu es familier avec toutes mes démarches.
Car, à peine y a-t-il une parole sur ma langue
Que déjà tu la connais toute.
Tu m'as cerné par derrière et par devant
Et tu as placé sur moi ta main...
Ta science est trop merveilleuse pour moi,
Elle est trop élevée pour que je puisse l'atteindre.

Où aller pour me dérober à ton esprit ?
Où fuir pour échapper à ton regard ?
Si je monte aux cieux, tu y es ;
Si je me couche, au séjour des morts, te voilà !
Si je lève les ailes de l'aurore,
Si je demeure à l'extrémité de la mer,
Même là, ta main me mènera
Et ta droite me saisira.

Si je dis : « au moins les ténèbres me saisiront »,
Si la lumière autour de moi devient nuit,
Même les ténèbres ne seront pas ténèbres pour toi ;
Pour toi, la nuit brille comme le jour
Et les ténèbres comme la lumière (1).

Ainsi il nous arrive de nous représenter Dieu présent comme une personne humaine à une personne humaine, comme vous à moi et moi à vous. Mais si poétique que paraisse la description, et si impressionnante que soit la pensée de cette surveillance continuelle du grand être vivant et perspicace dont l'infinie et débordante simplicité est partout coétendue au grand Tout dans lequel se meut le petit rien que je suis, si vigilant que me semble le regard de celui que plus tard saint Pierre appela le « surveillant de nos âmes » *episcopum animarum vestrarum* (I *Pet.* 2, 25), il nous semble cependant que cette présence décrite encore comme extérieure à nous ne nous réalise pas la présence la plus intime possible. Et c'est sans paradoxe qu'on ose assurer qu'un être qui nous est présent, tant que la moindre distance le sépare encore de nous, nous est encore par le fait même absent. Et c'est si vrai que la notion vul-

(1) Trad. Crampon et J. Neyrand.

gaire de présence sensible comporte pour une part d'absence, que son élasticité même, son relativisme, nous fait poser parfois la question : Quand et jusqu'où peut-on dire que quelqu'un nous est présent ? Du rivage, avec une longue-vue, vous apercevez un naufragé qui se débat au loin. Vous est-il encore présent, et, prêtre, avez-vous encore le droit de l'absoudre ?

Aussi entre Dieu et moi cette présence imparfaite ne me contente pas plus que Lui. Et il y a bien longtemps, depuis saint Paul citant Aratos à l'Aréopage et depuis saint Augustin et depuis les saints Pères que nous concevons une plus intime compénétration de Dieu avec nous.

In ipso enim et vivimus et movemur et sumus (1)

« J'ai fait de l'univers, dit S. Augustin, une masse immense. Vous, Seigneur, l'environnant de toutes parts, la pénétrant et de tous points infini : comme si la mer était partout et que partout dans les espaces immenses il n'y eût que la mer et qu'elle contînt une éponge assez grande, mais finie cependant. L'éponge serait certes pleine et pénétrée de toutes parts de la mer immense. C'est ainsi que je considère sa créature finie pleine de ton infinité... Voilà, disais-je, comment Dieu l'*environne* et la *remplit* (2) ».

Sur le mode de cette compénétration, saint Ambroise précise :

« Dieu remplissant tout, nullement confondu avec le reste, pénétrant tout, sans être lui-même nullement pénétré, partout tout entier (3) ».

Et saint Grégoire le Grand développe :

« Lui, demeure à l'intérieur de tout ; lui, à l'extérieur de tout ; lui,

(1) *Actes*, 17, 28.
(2) S. AUGUSTIN, *Confes.*, l. 7, 5 : Feci unam massam grandem. Te autem, Domine, ex omni parte ambientem eam et penetrantem et usquequaque infinitum : tanquam si mare esset ubique et ubique per immensa spatia infinitum solum mare et haberet intra se spongiam quamlibet magnam sed finitam tamen : plena esset utique spongia illa ex omni sua parte ex immenso mari : sic creaturam tuam finitam, te infinito plenam putabam... ecce quomodo *ambit* et *implet* ea.
(3) PL. 16, 553. Deus complens omnia nusquam ipse confusus, penetrans omnia, nusquam ipse penetrandus, ubique totus.

au-dessus de tout; lui, en dessous de tout. Au-dessus, par sa puissance; en dessous, comme soutien; extérieur, par sa grandeur; intérieur, par sa pénétration; d'en haut, gouvernant; d'en dessous, maintenant; d'en dehors, entourant; au dedans, pénétrant (1) ».

De la comparaison de l'éponge donnée par saint Augustin et des divers autres développements patristiques, gardons l'idée que la présence de Dieu n'est pas seulement celle d'un vis-à-vis, « *facie ad faciem* », extérieur à notre situation locale, mais qu'elle nous déborde à la fois et nous compénètre, qu'elle nous envahit jusqu'à l'intime et nous plonge en elle sans nous confondre avec Lui.

Et cette présence ne serait-elle que physique de la part de Celui que nous aimons, ce serait déjà une satisfaction de la savoir si enveloppante et si intimement prochaine. On connaît l'allusion faite par Bossuet, après S. Jean Chrysostome, à propos de l'union eucharistique, au désir des amants qui pour s'unir davantage souhaiteraient l'impossible incorporation mutuelle. Ce que l'homme matériel ne peut que follement rêver dans son délire, nous soupçonnons la manière mystérieuse et suréminente dont Dieu le réalise à l'égard de ses dépendances créées, et comme Sa présence, même physiquement considérée, est déjà plus unitive que présence quelconque.

Mais Dieu n'étant pas corporel, il nous faut épurer nos conceptions de toute l'imagination spatiale qui nous inclinerait à nous représenter l'omniprésence de Dieu comme une vaste et vague diffusion, à la manière d'un brouillard indéfini, ou d'une lueur ténue, d'un fluide ou d'un éther raréfié, si subtils ou si pénétrants que nous les supposions. Disons plutôt, pensons plutôt — pour faire un pas de plus qui n'est pas encore définitif, — que Dieu est présent à notre être un peu à la manière de notre âme, par rapport à notre corps. Dirons-nous que notre corps contient notre âme, ou plus exactement avec saint Thomas que notre âme contient

(1) Moral. II, c. 12, PL. 75, 565 : Ipse manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia : et superior est per potentiam, et inferior per sustentationem, exterior per magnitudinem, interior per subtilitatem ; sursum regens, deorsum continens, extra circumdans, interius penetrans.

notre corps, parce que l'élément spirituel contient, maintient, donne cohésion à l'élément matériel dans lequel il est : *spiritualia continent ea in quibus sunt* (1ª p., q. 8, a. 1, ad 2)? De même nous ajouterions avec lui que, par analogie avec le monde matériel, on dit que les êtres sont en Dieu en tant que Dieu les maintient. *Dicuntur omnia esse in Deo in quantum continentur ab ipso.* Il n'y a pas coextension de parties : il n'y a pas une partie de mon âme dans ma tête et une partie dans mon bras, toute mon âme est dans ma tête et toute mon âme est dans mon bras. De même l'Etre Divin total est au fond de mon cœur et il est total au ciel et total au Cœur de la Vierge et total dans le Cœur de Notre-Seigneur. La T.-S. Trinité tout entière est en moi, réside en moi.....

La notion d'espace est distancée et impuissante. Force nous est de recourir au monde immatériel et devant l'énigme du comment de la présence divine, saint Augustin écrit à Dardanus :

« Sais-tu davantage comment réside en toi la sagesse?

« Ne nous figurons donc pas que Dieu est diffus à travers l'univers à la façon d'une grandeur étendue, mais plutôt comme il peut y avoir une grande sagesse même en un homme dont le corps est petit (1) ».

Mais de ce que nous avons recouru à un terme abstrait, ne perdons pas de vue et n'abandonnons point la réalité concrète et transcendante de l'Etre divin. Car il nous reste un pas à faire pour épuiser la question ou plutôt, ce nous semble, pour la pousser aussi loin qu'en est capable l'humaine faiblesse, pour l'éclairer du moins mal que le peut notre ténèbre créée.

Cet Etre divin, le plus immatériel qui soit et à la fois le plus puissamment réel, qui nous compénètre et qui nous contient, n'est pas une masse inerte et figée. C'est la source toujours jaillissante et débordante, le foyer inextinguible de toute activité, de toute perfection, de toute puissance, de tout positif, de tout concret, de tout réel, de tout être

(1) Ep. 187 ad Dardan., c. 4, n. 11; PL. 33, 836. « *Ne igitur quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sed ita potius sicut est magna sapientia, etiam in homine cuius corpus est parvum* ».

réalisé et réalisable. *Pater usque modo operatur et ego operor* et nous pouvons ajouter *in unitate Spiritus Sancti.* Il n'est donc pas seulement là comme témoin et spectateur, pas même comme juge ou rémunérateur seulement, mais comme donateur perpétuel et persévérant, non seulement des cadeaux accidentels et adventices, mais du grand cadeau initial et substantiel de tout nous même. C'est à l'origine de nous-mêmes, et sans aucune interruption depuis, ni désormais, jusqu'aux siècles des siècles, de Lui à nous, cet influx de l'être qui s'appelle création, conservation, — sans parler encore du reste, — relation mystérieuse et ineffable, croix des philosophes, pierre d'achoppement de plusieurs, délices des prédestinés humbles. L'être créé est l'effet propre de Dieu, dit saint Thomas (I[a] p., q. 8, a. 1) comme brûler est l'effet du feu *sicut ignire... effectus ignis*, comme la lumière est causée dans l'atmosphère par le soleil tant que l'atmosphère demeure illuminée. Ces comparaisons soulignent à la fois l'indigence de l'être créé et son inconsistance et la nécessité absolue pour lui d'une étroite relation avec l'Etre par soi subsistant. Comment concevoir ignition et combustion sans feu, éclairement sans lumière? Oui vraiment, mon être est si intimement dépendant de Dieu qu'il ne peut se concevoir un millième de seconde séparé de Lui : il a de de Lui un besoin total et intrinsèque, bien plus fortement que le satellite ne requiert son astre pour graviter selon un orbite, bien plus vitalement que l'enfant qui se forme n'aspire à la substance de sa mère. Même ainsi, notre vie, nous dit saint Jacques (4, 15), « est une buée inconsistante et sitôt disparue » : *vapor est ad modicum parens et deinceps exterminabitur* (ἀφανιζομένη). Qu'en serait-il de ce souffle, s'il venait à être séparé du Grand Esprit et du Grand Spirateur ?

Pater usque modo operatur et ego operor. Dieu est infatigable. Et de même que sa création initiale se continue et se prolonge dans la conservation incessante et qu'il nous redonne à chaque instant son premier don renouvelé, de même sur cette base fondamentale il se plaît à superposer ensuite une série indéfinie ou des séries multiples d'autres dons; par ce premier point d'insertion il écoule de manière plus ou moins large, plus ou moins intense, le reste. Et si

nous réfléchissons que ce reste n'est autre que sa Toute-Puissance, sa largesse infinie, la totalité de son Etre divin, *omnis plenitudo divinitatis*, il ne se peut que cela ne recule nos horizons, n'approfondisse notre reconnaissance et ne stimule nos ambitions.

Mais pour en rester à l'énoncé de la doctrine, d'une doctrine sûre et assez généralement admise pour être prêchée, nous avons pu constater la très étroite relation qu'il y a entre l'action divine et la présence divine, et que la notion la plus approfondie de la présence divine nous est fournie par des formules telles que celle-ci : Ce qui fait que Dieu remplit tout espace c'est qu'il donne l'être à tout ce qui occupe l'espace, *per hoc replet omnia loca quod dat esse omnibus locatis quae replent omnia loca*. La présence plus ou moins ample d'un être invisible est proportionnée à l'exercice plus ou moins intense de son pouvoir, *in quantum contingit virtute sua* (1a p., q. 8, art. 2, ad 2).

C'est ainsi que pour Dieu être présent, c'est agir, et agir, c'est donner. Les dons ne sont que l'exercice de sa puissance et exercer sa puissance c'est se rapprocher. Plus il donne, plus il vient ; plus il vient, plus il donne.

Quoi qu'il en soit des divergences théoriques, concrètement il y a équivalence entre une venue de Dieu et un don de Dieu.

Et là, ce nous semble, se trouve la meilleure, la plus simple et à la fois la plus profonde explication de la formule étonnante de la venue de Dieu ! Et la réponse à cette question maintes fois embarrassante : Puisqu'il est partout, comment peut-il venir ?

Et cependant, l'Ecriture nous atteste en divers passages de l'Ancien et du Nouveau Testament ces venues diverses et successives de Dieu. Le pseudo-saint Jérôme le remarque, de façon un peu subtile, à propos de l'Annonciation : Dieu était déjà avec la Sainte Vierge lorsqu'il lui députa l'ange (1).

La venue de quelqu'un déjà présent étonne notre façon habituelle de concevoir.

(1) Iam cum virgine erat qui ad virginem mittebat angelum et praecessit nuntium suum Deus sed a Deo non recessit, PL. 30, 127 B.

Certaines comparaisons explicatives ne nous satisfont que médiocrement. Comme celle d'un personnage plus présent dans une résidence préférée, parce qu'il s'y plaît davantage quand il y, est et que, même absent, il s'y complaît par le désir. Mais Dieu est *toujours* présent *partout*. Que signifie alors une nouvelle venue?

Sera-ce une intensification de son Etre, à la manière d'un fluide qui vient se caser dans un même espace où il était — plus exactement : où il y en avait — déjà, mais sous moindre pression? D'aucuns s'offusquent de ce rapprochement trop matériel et inexact, car l'Etre divin n'est pas divisible, ni compressible. Une lueur d'intellection cependant pourrait peut-être en jaillir : au lieu d'Etre divin, posons : action divine, et continuons.

La venue de quelqu'un déjà présent déroute notre façon habituelle de penser. Mais le bienfait de quelqu'un de très libéral, un nouveau bienfait de la part d'un bienfaiteur habituel, que nous savons en mesure de donner encore, nous étonne moins. Dieu infini ne peut tout nous donner d'un coup et il ne peut pas même jamais nous donner tout. Non que lui risque de rester à court, mais parce que notre capacité n'est pas assez réceptive. Et ainsi nous reconnaissons qu'étant déjà venu, qu'étant déjà là, il peut venir encore et de plus en plus, ou si l'on préfère, de mieux en mieux.

Et de la sorte, semble-t-il, nous pouvons faire la synthèse et dresser comme l'échelle continue et progressive des venues de Dieu à nous. On dit que Dieu vient ou s'éloigne d'un être créé, nous expliquera un philosophe, lorsque la puissance divine constitue ou détruit dans cet être une relation spéciale à Dieu (1).

Etant donné l'immutabilité divine, il serait plus exact de dire que c'est nous qui venons à lui, comme les étoiles et la foudre, à son appel, répondirent : *Adsumus* (2), mais, l'Ecriture nous donnant l'exemple, nous pouvons, à sa suite, parler des venues de Dieu, malgré la présence de Dieu.

Nous pouvons donc poser, ce semble, cette formule qu'une nouvelle venue de Dieu en nous est pour nous une acquisition nouvelle de Dieu ou d'un don divin.

(1) Christ. Pesch, *De Deo unó et trino*, p. 84.
(2) Job, 38, 35 ; Bar., 3, 35.

Dieu est ainsi présent originairement en tout être et c'est cette présence, résultat d'une première et substantielle venue, que nous avons envisagée jusqu'ici. C'est déjà une acquisition magnifique qui devrait nous faire exulter d'aise.

Mais pour établir entre ses créatures privilégiées et lui une union plus étroite, pour les favoriser davantage et obtenir d'elles en retour une reconnaissance plus cordiale, il ne s'est pas borné à cette présence que j'appellerais volontiers d'ordre physique, il en a voulu d'autres plus conformes à leur nature raisonnable et morale. Il s'est fait reconnaître d'elles notamment dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. Sa présence paraissait plutôt d'ordre social dans l'Ancien, dans le Nouveau, d'ordre plus intime et personnel : non que les traits de l'union intime soient invisibles dans l'Ancien et la présence sociale inconnue du Nouveau, mais, il semble, — et ceci est bien dans l'harmonie de son plan d'ensemble d'alliance avec l'humanité — les relations qu'il veut bien nous permettre avec lui paraissent aller de l'Ancien au Nouveau, du moins au plus, du collectif à l'individuel, de l'officiel à l'intime, s'affiner et s'épurer et se préciser comme la doctrine et la morale mêmes.

Dans l'Ancien Testament, dès le Deutéronome (4, 7), Israël se prévaut avec exaltation de la présence de son Dieu : « Quelle est la nation si grande, soit-elle, qui ait des dieux près d'elle comme nous avons Jahvé notre Dieu, toutes les fois que nous l'invoquons (1) ».

Jahvé, en effet, dit le P. Joüon (2), dès qu'il eut fait alliance avec Israël, voulut *habiter* avec son peuple. Le Tabernacle et plus tard le Temple furent construits pour servir de demeure à Jahvé : « Ils me feront un sanctuaire, et j'habiterai au milieu d'eux » (Exod. 25, 8). Le lieu où Dieu habite est saint. La présence de Dieu sanctifie toute la région voisine. Dans les expéditions militaires on emmène l'Arche sainte où repose la *Présence* de Jahvé. La perte de l'Arche est le plus épouvantable des malheurs. Habiter dans le Temple, près de Jahvé est le su-

(1) *Nec est alia natio tam grandis quae habeat deos appropinquantes sibi sicut Deus noster adest cunctis obsecrationibus nostris..*

(2) *Le Cantique des Cantiques*, n° 69.

prême bonheur des Juifs pieux : « *Beati qui habitant in domo tua Domine* (Ps. 84 (83), 5). Heureux celui que tu choisis et que tu admets en ta présence, pour qu'il habite dans tes parvis. Puissions-nous être rassasiés des biens de ta maison, de ton saint Temple » (Ps. 65 (64), 5).

Si bien qu'on a pu conclure que la présence de Dieu, l'habitation de Dieu parmi son peuple, était comme l'âme de la vie religieuse d'Israël, un des traits caractéristiques de sa sainteté (1).

Nous remarquons que la présence ainsi décrite diffère de la présence de surveillance et d'ubiquité chantée avec un saint respect dans le Psaume 138 (139) et relatée au début. Ici c'est déjà une présence de protection, d'amitié, de bienveillance, de gratification. « Puissions-nous être rassasiés des biens de ta maison, de ton saint Temple ! »

Combien tout cela se complète et se perfectionne dans la nouvelle Alliance ! Dans le Temple, ce n'est plus seulement une vague présence mystique, un mystérieux *numen*, c'est le Verbe de Dieu, venu et maintenu de par sa chair et son sang et acclimatant du coup par circumincession, de façon spécialement bienfaisante pour nous, le Père et le Saint-Esprit, dans la totalité de la nature divine. Ce n'est plus une arche errante et qui se perd, ou un seul temple dans la petite Jérusalem ; c'est le mondial réseau de la présence eucharistique.

C'est l'assistance particulière promise à l'Eglise et à Pierre, faveur intellectuelle hors pair, allant dans certaines conditions jusqu'à l'infaillibilité.

C'est toute l'Institution Ecclésiastique, bercail sûr et nourrissant, et préservateur, les sources jaillissantes des Sacrements. Voilà pour la présence plus collective et plus sociale.

Tout cela n'ayant de raison d'être que la sanctification individuelle, par les venues divines incessantes qui provoquent et ensuite récompensent, pour provoquer encore et rémunérer de nouveau, nos pauvres et lentes et hésitantes démarches vers lui, nos successifs rapprochements de son infinie bonté. Selon qu'il l'a dit à la fin de sa venue histo-

(1) Joüon, l. l.

rique avant de s'en retourner d'où il était venu : « *Sciens quia a Deo exivit et ad Deum vadit... Haec locutus sum vobis apud vos manens* » : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous nous installerons chez lui ».

Jersey. André TENNESON.

TEMPLES DU SAINT-ESPRIT

De toutes les réalités surnaturelles, il en est peu auxquelles la piété actuelle s'attache avec autant de complaisance qu'à celle de l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes. Effet du retour général aux sources premières de la vérité chrétienne ? Un contact plus direct et plus personnel avec la Sainte-Ecriture a-t-il ramené, ne doit-il pas nécessairement ramener, au premier plan de la contemplation spirituelle, le fait si nettement attesté par les saints Livres de la venue et du séjour en nous de l'Esprit de Dieu ? On lit beaucoup, on goûte fort saint Paul de nos jours. Dans certains milieux tout au moins, on lit aussi beaucoup les grands docteurs et les Pères de l'Eglise. Or, ces maîtres providentiels des premières générations chrétiennes se complurent à les entretenir de la présence en elles du Dieu qu'elles adoraient.

Le grand apôtre s'y était appuyé pour pousser à la pratique des vertus les plus communes. Les grands champions des mystères de la Trinité et de l'Incarnation y puisèrent leurs meilleurs arguments contre l'hérésie : telle qu'elle s'était faite, par l'union au Verbe de Dieu, la restauration de l'humanité dans le Christ ne pouvait se comprendre que par la très réelle divinité de celui qui en était l'auteur, et la vie nouvelle, communiquée par lui à ses disciples, supposait de même la pleine et parfaite divinité de l'Esprit, qui en était le principe immédiat. Ainsi raisonnèrent les Cyrille et les Athanase, les Basile et les Grégoire, les Augustin et les Hilaire, les Didyme et les Jérôme, les Irénée et les Ignace. Pour si peu que l'on soit informé de leur pensée, on comprend que leur fréquentation ranime dans les âmes le sens de ce concret divin.

Plus tard, des maîtres sont venus, dont le langage est plus abs-

trait. Dans le chrétien, ils se sont appliqués surtout à discerner les dons créés, qu'y produit le don incréé. La vie surnaturelle les a intéressés pour elle-même. Ils en ont minutieusement analysé les ressorts, et ils ont invité les fidèles à admirer le magnifique organisme dont Dieu les a pourvus pour leur permettre de s'élever jusqu'à la contemplation directe de son être infini. Réalités aussi sans doute que ces formes, ces facultés et ces vertus. Elles font plus que conférer une dignité, ou qu'investir de certains titres ou de certains droits : elles transforment réellement et elle ennoblissent, en rendant capable de vivre en quelque sorte la vie même de Dieu.

Force fut ici encore, à une certaine époque, d'insister. Dans la grâce, les hérétiques prétendirent ne voir qu'une dénomination, se fondant sur une bienveillance particulière de Dieu à l'endroit de qui se confie aux mérites du Christ. Le Concile de Trente enseigna donc qu'il y avait une très réelle diffusion en nous, par le Saint-Esprit, de la grâce et de la charité, et que la réalité ainsi produite nous était inhérente au point de nous rendre effectivement justes et saints devant Dieu.

Mais le danger ainsi écarté de réduire à des métaphores les dons créés, la nécessité de recourir à la tradition pour démontrer le bien fondé de la doctrine catholique, ramena à une étude plus directe et plus compréhensive de ses sources premières.

Or, c'est le contact ainsi rétabli entre la théologie et ses vrais maîtres qui ramena son attention au don incréé lui-même. Elle se complut moins au formalisme verbal : l'expérience lui en avait appris le danger. A trop schématiser, on risque de paraître tout réduire aux apparences. L'étude de l'antiquité raviva le goût et la préoccupation des réalités profondes. Décidément, il y avait en nous plus et mieux que le don de Dieu ; il y avait Dieu lui-même. Cette vie nouvelle, ces facultés et ces énergies nouvelles, qui caractérisent l'âme régénérée, on ne saurait trop les admirer et en rendre grâces. Nous leur devons de nous trouver dès ce monde les concitoyens des anges et des saints ; elles nous mettent de plein pied avec eux. Grâce à elles, dans le monde nouveau où nous introduit l'adoption divine, nous pouvons nous mouvoir selon les lois générales de toute activité vitale. En méconnaître la réalité ou la nécessité serait perdre de vue la transcendance de l'ordre surnaturel, auquel il a plu à Dieu de nous élever. Mais il n'y aurait pas moins d'ingratitude, ni une moindre méconnaissance de ces réalités ineffables, à concentrer si exclusivement notre atten-

tion sur cet enrichissement créé de nôtre être que nous négligions d'en contempler l'auteur toujours présent et constamment agissant.

Cet auteur, en effet, c'est Dieu lui-même. C'est Dieu s'établissant en nous comme dans son temple d'élection ; c'est l'être divin se rendant présent à l'âme, tel qu'il est en lui-même, non seulement pour la maintenir dans l'existence et la mouvoir vers sa fin ; non seulement pour la façonner à son image et la rendre participante de son mode d'agir, mais aussi et surtout pour se livrer, pour se communiquer à elle, pour la mettre en état de jouir dès maintenant, dans une certaine mesure, du don qui lui est ainsi fait de la Trinité tout entière.

Le voilà dans toute sa plénitude et toute sa splendeur le bienfait de l'adoption divine ; le voilà tel que le reconnut toujours la foi catholique, mais tel qu'il apparaît surtout dans l'enseignement de l'Ecriture et des Pères. Ce fut le grand mérite des théologiens tels que Lessius, Petau et Thomassin, non pas assurément de l'y découvrir, mais d'inviter les maîtres de l'Ecole à l'y étudier plus attentivement.

Eux-mêmes se complurent à l'y montrer ; et, au sortir des froides polémiques contre les protestants ou des sèches disputes d'une théologie trop souvent coupée de ses sources par un philosophisme sans frein, la rencontre d'une doctrine si spécifiquement chrétienne les jeta dans un véritable ravissement. Ils s'étonnèrent qu'elle occupât si peu de place dans l'enseignement courant, et ils le dirent. Leur insistance fit impression. On parcourut leurs dossiers, et l'on se rendit compte que l'on touchait là, non point à des théories ou à des systèmes, mais au donné révélé lui-même. La théologie scolaire s'annexa leur documentation ; et désormais, dans l'explication de la participation des justes à la nature divine, la communication qui leur est faite des trois personnes divines a recouvré la place qui lui convient.

Les tendances pieuses, dont nous parlions tout à l'heure, répondent donc bien aux enseignements traditionnels de la commune théologie. Personne, croyons-nous, ne songe à les regretter ou à les contrarier. Mais peut-être seraient-elles plus unanimement encouragées et suivies, peut-être aussi certains esprits risqueraient-ils moins de s'y abandonner à l'aveugle, si, d'une part, elles-mêmes se dégageaient plus nettement de toute compromission avec une conception par trop subjective ou imaginative de l'habitation en nous du Saint-Esprit, et si, d'autre part, on donnait aux âmes de la présence en elles des personnes divines une explication moins exposée à leur paraître décevante.

Telle est du moins la pensée que nous voudrions développer dans les pages qui vont suivre.

Nous nous demanderons d'abord s'il est possible de songer à une présence en nous du Saint-Esprit, qui lui soit vraiment propre, ou si c'est à chacune des trois personnes divines, également présentes et agissantes, que doit aller notre adoration et notre gratitude. Le fait ainsi déterminé de l'inhabitation divine, nous en rechercherons le mode et l'explication : peut-être, à la lumière d'une théologie plus soigneusement tenue en contact avec les sources premières, la présence en nous de la Sainte Trinité nous paraîtra-t-elle d'un ordre tel qu'au lieu de se résoudre en une perception purement intellectuelle et affective elle nous en assure une possession vraiment actuelle et substantielle.

PREMIÈRE PARTIE

La présence de Dieu en nous commune aux trois Personnes

I

Pas d'opération spéciale du Saint-Esprit

S'il était possible de reconnaître au Saint-Esprit un rapport quelconque avec les créatures exclusivement propre à sa personne, l'on n'en serait pas encore à s'enquérir de sa réalité ; le fait s'en serait imposé depuis longtemps à la foi catholique. L'Ecriture, en effet, et la tradition lui attribuent très spécialement certaines œuvres divines ; et elles le font avec une régularité, une insistance, une netteté de langage, qui égalent celles des révélations ou des définitions les plus formelles.

Le Saint-Esprit a inspiré les Ecritures : c'est sous son influence qu'ont écrit les auteurs sacrés : « *Spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines* », disait saint Pierre (2 *Petr.* I.21); et sa parole, imprécise peut-être en elle-même, ne l'est nullement dans la pensée de l'Eglise : par Esprit saint, elle entend bien ici l'Esprit personnel de Dieu. Si les Livres Saints ont Dieu pour auteur, déclare le concile du Vatican, c'est qu'ils ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit : « *Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem* ». C'est le même

Esprit, au témoignage du Concile de Trente, repris ici par celui du Vatican, qui est au point de départ de certaines des traditions transmises à l'Eglise par les apôtres : les unes leur venaient de la bouche du Christ ; mais d'autres leur ont été dictées par le Saint-Esprit : « *ab ipsis apostolis, Spiritu Sancto dictante, traditae* ».

Traditionnelle, d'ailleurs, cette attribution de l'inspiration au Saint-Esprit. Dès la seconde moitié du IVe siècle, l'affirmation s'en lisait explicite dans le symbole dit plus tard de Nicée-Constantinople, et, depuis le milieu tout au moins du Ve siècle, l'Eglise chante solennellement du Saint-Esprit qu'il a parlé par les prophètes : « *Qui locutus est per prophetas* ». De lui, dans cette formule de foi destinée à fixer la doctrine catholique, c'est, avec le pouvoir de vivifier, le seul trait de son activité au dehors qui se trouve signalé. Comme, du Fils, après avoir proclamé sa génération et sa consubstantialité, on ajoute qu'il s'est incarné pour accomplir la Rédemption, du Saint-Esprit, après avoir affirmé son éternelle procession et son droit à partager avec le Père et le Fils l'adoration et la gloire, on ajoute « qu'il a parlé par les prophètes ». Tout aussi réellement que la seconde personne s'est faite chair, la troisième a parlé par les prophètes. Se peut-il concevoir affirmation plus nette d'une relation hors de Dieu, si elle est possible, qui lui soit vraiment propre ?

Peut-être. Le même symbole attribue au Saint-Esprit une autre intervention au dehors, qui semblerait encore plus exclusive et d'ordre encore plus strictement personnel. D'accord avec les professions de foi baptismales les plus anciennes, il fait de lui l'auteur de la conception virginale du Christ : « *Conceptus est de Spiritu Sancto* » ; ainsi l'Eglise a-t elle entendu les deux paroles de l'Evangile : « *Spiritus Sanctus superveniet in te* » et « *Quod in ea natum est, de Spiritu Sancto est* ». C'est à la troisième personne de la Ste Trinité qu'elle a attribué la conception de la seconde dans le sein de sa mère ; c'est à elle seule d'ailleurs qu'elle pouvait le faire : tout autre énoncé du mystère se trouvait exclu par la force des choses. Comment parler d'un Fils, né du Père de toute éternité, et conçu de Lui à nouveau dans le temps ? Comment surtout parler du Fils de Dieu conçu du Fils lui-même? Aussi, plus encore que pour l'inspiration des prophètes, devrait-on ici, à s'en tenir aux formules, admettre une intervention du Saint-Esprit lui demeurant exclusivement propre.

On sait cependant qu'il n'y a pas à y songer. Quoi que ces textes puissent paraître suggérer, personne, dans l'Eglise, ne saurait s'arrê-

ter, pour une personne divine, à l'idée d'un particularisme pareil. Pas plus que le Père, malgré le titre de tout-puissant et de créateur, que lui réservent les symboles, ne joue dans l'œuvre de la création un rôle qui lui soit vraiment propre et n'y exerce une influence qui ne lui soit point commune avec le Fils et le Saint-Esprit, le Saint-Esprit, malgré les attributions qui lui sont faites et qui s'imposent, ne saurait être considéré comme ayant pris à l'inspiration des auteurs sacrés ou à la formation du corps du Christ une part vraiment exceptionnelle.

En sera-t-il de même pour les interventions qui lui sont attribuées dans l'œuvre de notre justification et de notre sanctification ?

Ici encore le langage de l'Ecriture est des plus expressifs. Ce n'est pas une fois en passant, par allusion, que le bienfait de la présence divine en nos âmes est rattaché à la venue en elles de la troisième personne ; là même où le fait de cette présence est le plus nettement enseigné, c'est constamment, et dans les termes les plus formels, qu'il est mis en un rapport particulier avec le Saint-Esprit.

Le Christ, déjà, l'avait promis : « l'autre Paraclet », celui dont il allait préparer l'envoi, demeurerait à jamais parmi les siens. Eux, ils pourraient le connaître, et lui, il pourrait les éclairer parce qu'il demeurerait en eux (*Jo.* 14. 16-17, 26 ; 16.13). Reçu par les croyants, il serait l'eau vive qui, soit d'eux-mêmes, soit du Christ par eux, ruissellerait par torrents (*Jo*. 7.37-39).

Or, la promesse une fois réalisée, le Saint-Esprit apparaît, en effet, comme chargé de faire aboutir l'œuvre du Christ. Les apôtres reçoivent de lui les dons qu'il lui plaît de leur distribuer ; il est en eux et avec eux ; il assiste à leurs délibérations et confirme leurs décrets. C'est lui qui se choisit Paul et Barnabé pour la mission qu'il leur réserve, et c'est lui encore, à l'occasion, qui dirige et gouverne les démarches de l'Apôtre. Manifestement, d'après le livre des *Actes*, il est le grand agent de l'économie nouvelle.

Saint Paul n'accentue pas moins son intervention dans la vie de chacun des chrétiens. Leur renouvellement à tous s'accomplit en lui (*Tit.* 3.5). Il est le sceau, que Dieu impose à leurs âmes pour les marquer à son image (*Eph.* 1.13 et 2 *Cor.* 1. 21-22). Leur esprit filial a en lui son principe ; lui-même, en eux et avec eux, il rend témoignage à la réalité de l'adoption divine. Le chrétien, tout aussi bien que l'Eglise, est le temple où il demeure. Saint Paul ne se lasse pas de rappeler aux fidèles que le Saint-Esprit habite en eux et y agit. Le grand bienfait de la justification se résume tout pour lui dans le don

fait à l'âme du Saint-Esprit lui-même ; en lui, c'est sa propre charité que Dieu a répandue dans nos cœurs : « *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* » (*Rom.* 5.5). Aussi notre vie surnaturelle a-t-elle en lui sa source et son principe ; c'est à saint Paul que le concile de Trente emprunte son affirmation : notre justice nous vient du Saint-Esprit, qui la répartit à chacun comme il lui plaît (*Sess.* 6, cp. 7 ; 1 *Cor.* 12.11).

Ce langage assurément n'est pas aussi exclusif que celui du symbole sur la conception du Christ. D'ailleurs, tout comme du Saint-Esprit, il est écrit du Fils et du Père qu'ils viennent en nous et y fixent leur demeure (*Jo.* 14.23). Le Christ, lui aussi, par la foi, habite dans nos cœurs (*Eph.* 3.17), et, pour saint Paul, il paraît indifférent de dire du chrétien qu'il est dans l'Esprit ou dans le Christ-Jésus (1). Le juste n'est pas seulement le temple du Saint-Esprit ; il l'est aussi de Dieu lui-même, du Dieu vivant ; la répartition des opérations, des fonctions et des charismes ne se fait pas moins au gré du Père qu'au gré du Saint-Esprit (1 *Cor.* 12. 4-11). On ne saurait donc même pas parler ici d'attribution absolument fixe et immuable.

Cependant on ne saurait contester non plus une très réelle constance de Saint Paul â rapporter au Saint-Esprit, comme à sa source directe, tout ce qui contribue à faire de nous des enfants de Dieu, des « spirituels » : ne signifierait-il donc point par là que le Saint-Esprit est réellement, en un certain sens tout au moins, le seul et véritable principe de notre vie surnaturelle ?

Telle est bien, en effet, la conclusion que suggèrent d'abord ses formules à qui les aborde sans avoir égard aux points de doctrine connus de par ailleurs. Sous l'impression de son langage, on en viendrait aisément à considérer le Saint-Esprit comme le délégué de la Sainte Trinité aux œuvres de sanctification. C'est lui qui la représenterait ou, tout au moins, l'introduirait en nous. Envoyé, donné par le Père et le Fils, il viendrait édifier le temple qui leur est destiné. Entre les personnes divines on dirait une distribution de rôles réservant à la troisième de produire et d'entretenir en nos âmes la grâce et l'ensemble des dispositions requises à leur commune habitation. Aussi faudrait-il lui savoir un gré particulier de s'acquitter en nous de cette tâche. Le tort de beaucoup serait d'en éprouver le bienfait sans paraître en soupçonner l'auteur ; non moins que le captif du tabernacle,

(1) Prat : *Théologie de saint Paul*, II[6], p. 352 sqq. et 479.

cet hôte si prévenant de nos âmes y serait un oublié. Et c'est pourquoi la pensée viendrait presque, dans ce sanctuaire aménagé pour la Trinité tout entière, de dresser un autel particulier à celui qui pourrait en être appelé le précurseur ; comme on fait pour un saint injustement délaissé, certaines âmes s'éprendraient volontiers pour lui d'une affection personnelle destinée à le consoler de l'inattention du grand nombre.

Pourquoi pas ? et, toute question d'imagination ou de sentimentalisme mise à part, ces conclusions, si elles sont possibles, ne devraient-elles pas s'imposer à tous ? Autant vaudrait autrement ne pas croire à l'autorité de saint Paul. Mais sont-elles possibles ? Et le fait même que l'Eglise n'ait point songé à en faire un dogme de foi ne suffit-il pas à prouver que les formules de l'apôtre, comme celles des symboles, se doivent entendre en un sens moins absolu ?

Car il ne s'agit pas ici non plus d'un détail susceptible de passer longtemps inaperçu. Ces expressions de saint Paul, qui semblent aujourd'hui fasciner certains esprits, ont de tout temps retenu l'attention des docteurs de l'Eglise. Elles ont alimenté leur piété et nourri leur prédication. La liturgie en est pleine. La fête de la Pentecôte les ramène tous les ans au premier plan de la pensée chrétienne. Il existe un sacrement spécial pour donner le Saint-Esprit ; c'est en lui et par sa vertu que se fait la rémission des péchés et nul ne peut ignorer dans l'Eglise que, pour devenir enfant de Dieu, il faut être régénéré du Saint-Esprit. Aussi la doctrine de l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes est-elle le grand arsenal où puisèrent les Pères du IV[e] et du V[e] siècle pour défendre contre l'hérésie le dogme de sa divinité. Si donc, malgré ces textes en apparence si formels et si souvent relus ou commentés, la pensée n'est point venue à l'Eglise d'enseigner une intervention du Saint-Esprit dans l'œuvre de notre sanctification, qui lui soit réellement et exclusivement personnelle, c'est donc bien que l'hypothèse lui paraît s'en exclure d'elle-même.

Mais il y a plus, et l'Eglise ne s'est pas seulement abstenue de tirer ces conclusions. Manifestement elle les a toujours considérées comme absolument inconciliables avec sa doctrine trinitaire.

Que le Saint-Esprit soit personnellement présent en nous ; que sa venue dans nos âmes soit le principe et le couronnement de leur transformation par la grâce ; qu'il n'y ait de sanctification pour les créatures que par la participation à sa sainteté substantielle, les Pères de l'Eglise l'ont unanimement professé, et ils ont vu dans ce fait une

preuve péremptoire de la communauté de nature qui l'unit au Fils et au Père. Mais cette communauté de nature leur a précisément fait exclure qu'il lui appartienne d'agir en nous autrement que le Fils ou le Père. Son opération n'est-elle point la leur même ? et n'est-ce point par lui qu'eux-mêmes nous sanctifient, nous unissent à eux et nous transforment à leur image ?

Aussi considèrent-ils comme attentatoire à l'unité divine toute apparence d'une distribution de rôles, qui ferait de l'une ou l'autre des trois Personnes le principe d'une opération quelconque, à laquelle toutes n'auraient point la même part. Saint Cyrille d'Alexandrie crut un jour l'avoir découverte sous la plume de Nestorius. L'évêque de Constantinople aurait expliqué la réalisation de l'Incarnation en attribuant au Saint-Esprit d'avoir formé le corps du Christ dans le sein de sa mère, au Fils de l'avoir habité, au Père de l'avoir glorifié au baptême. Dans la vocation des apôtres, c'est le Fils qui les aurait choisis, le Père qui les aurait sanctifiés, le Saint-Esprit qui leur aurait accordé le don des langues : *« Filius elegit ; Pater sanctificavit; Spiritus effecit oratores »* (*Adv. Nest.*, 4 ; PG 76.169 D).

Pareille explication parut au grand docteur d'Alexandrie aussi fantaisiste que maladroite. Mais il dénonça surtout la sottise de cette assignation à chacune des trois personnes d'une opération particulière.

Car, remarque-t-il d'abord, s'il est vrai que chacune a son hypostase propre, « tout ce qu'elles font cependant, c'est le Père qui le fait par le Fils dans l'Esprit. Que le Père, pour parler notre langage, se mette en mouvement pour exécuter une œuvre quelconque, le Fils exécute absolument cette même œuvre dans l'Esprit ; et quoi que vous disiez accompli par le Fils ou par l'Esprit, tout cela cependant vient totalement du Père : c'est par la sainte et consubstantielle Trinité tout entière que parvient à son terme quel qu'il soit, l'agir et le vouloir divin » (172 A).

C'est donc, reprend-il ensuite, anéantir le glorieux mystère de la Trinité, que de procéder ainsi comme à un partage de l'une quelconque de ses œuvres et d'attribuer à chacune de ses hypostases ce que ne fait pas une autre (1). C'est là le comble de la folie. Puisque

(1) « Τὴν τοῦ μυστηρίου δόξαν κατασείει πρὸς τὸ μηδὲν, μερίζων ὥσπερ τῆς ἁγίας Τριάδος τὴν ἐπί τισι τῶν δρωμένων ἐνέργειαν, ἑκάστῃ τε τῶν ὑποστάσεων ἀπονέμων ἰδικῶς, ὃ μὴ πέπραχεν ἡ ἑτέρα » (177 D-180 A) — Même doctrine dans les *Dialogues sur la Trinité* : « Ἔστι μὲν καθ' ὑπόστασιν ἰδικὴν παντέλειος

tout, c'est le Père qui le fait par le Fils dans l'Esprit, et que rien ne saurait être fait autrement par Dieu le Père, il faut manifestement avoir perdu le sens pour partager et attribuer en propre aux hypostases une œuvre quelconque (ὁ ταῖς ὑποστάσεσι καταμερίζων ἰδικῶς τὰς ἐπὶ γέ τισιν ἐνεργείας) (180 A)... La vocation, par conséquent, des apôtres est l'œuvre commune des trois personnes : ils ont été choisis ; choisis, ils ont été sanctifiés et faits orateurs par la divinité une, c'est-à-dire par le Père au moyen du Fils dans l'Esprit (180 B). Car, répète-t-il encore, l'œuvre de la Sainte Trinité est une, et, quoi que fasse ou décide le Père, le Fils le fait ou le décide pareillement, et de même l'Esprit. Répartir donc les activités entre les hypostases, pour que chacune ait la sienne en propre, c'est tout simplement introduire trois dieux distincts et complètement séparés les uns des autres. L'unité de nature dans la Trinité exige, en effet, que, pour toutes ses œuvres, il ne se produise en elle qu'un mouvement unique, et, dire qu'une des hypostases peut se porter à agir tandis que les autres restent inactives, c'est, par conséquent, pratiquer entre elles une large coupure (180 C-D).

Le langage de saint Augustin n'avait pas été moins ferme :

La foi catholique, prêchait-il, tient que les œuvres du Père et du Fils sont inséparables... Inséparables eux-mêmes, leurs œuvres le sont également... Et il n'en est pas ainsi du Père et du Fils seulement ; pour le Saint-Esprit aussi, l'égalité et l'inséparabilité des personnes rend les œuvres inséparables... La foi catholique ne dit pas [d'ailleurs] : le Père fait une chose et le Fils en fait une autre ; mais elle dit : ce qu'a fait le Père, le Fils aussi l'a fait, et le Saint-Esprit également (*In Jo. tract.* 20, 3 ; PL 35. 1555-1558).

Identité d'opération, expliquera-t-il aux ariens, qui n'implique point l'identité du Père et du Fils ; mais c'est qu'il n'y a pas une œuvre du Fils que le Père ne fasse par lui, ni une œuvre du Père qu'il ne fasse par l'action simultanée du Fils... Il n'y a donc pas des œuvres du Père et des œuvres du Fils ; mais ce sont les mêmes que tous deux font également, et sans aucune différence de la part du Fils (*Nec dissimiliter fiunt a Filio sed similiter*). Et ils n'opèrent point, chacun à leur manière, des œuvres qui se ressemblent ; ce ne sont pas

ὁ πατὴρ, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα ἀλλ' ἡ ἑνὸς... δημιουργικὴ θέλησις, ἐφ' ὅτωπερ ἂν λέγοιτο γενέσθαι τυχὸν, ἐνέργημα μὲν αὐτοῦ, πλὴν διὰ πάσης ἔρχεται τῆς θεότητος, καὶ τῆς ὑπὲρ κτίσιν ἐστὶν οὐσίας ἀποτέλεσμα, κοινὸν μὲν ὥσπερ τι, πλὴν καὶ ἰδικῶς ἑκάστῳ προσώπῳ πρέπον, ὡς διὰ τριῶν ὑποστάσεων πρέποι ἂν καὶ ἰδικῶς ἑκάστῃ » (6; PG 75.1056 A). « Τὸ ἑνὸς ἐνέργημα προσώπου, καὶ ὅλης ἂν λέγοιτο τῆς οὐσίας, καὶ ἑκάστης ὑποστάσεως ἰδικῶς » (1057 D).

non plus les mêmes œuvres, que chacun fait à sa manière ; non : les propres œuvres du Fils, c'est le Père qui les fait... Et non point évidemment sans le Saint-Esprit, car celui qui est leur Esprit à tous deux ne saurait demeurer étranger à leur œuvre commune. Ainsi donc les œuvres de chacun des trois sont les œuvres de chacun des autres, et l'œuvre de chacun est l'œuvre de tous, et tous la font de la même manière ineffable et divine... Ce qui ne veut point dire que l'un soit incapable d'accomplir sans les autres ce qu'il fait lui-même ; mais, comment pourrait-il y avoir division dans l'opération, où il y a non seulement égalité mais identité de nature ? (*Cont. serm. arian.* 15 ; PL 42.694).

Même doctrine dans saint Jean Chrysostome :

Du Père, du Fils et du Saint-Esprit le don et le pouvoir est unique. Car ce qui paraît appartenir en propre au Père appartient aussi au Fils et au Saint-Esprit... Ainsi voyons-nous le don des apôtres à l'Eglise attribué tantôt au Père, tantôt au Fils et tantôt au Saint-Esprit. De même pour la distribution des charismes : elle est l'œuvre du Père, et du Fils et du Saint-Esprit (*In Jo. hom.* 87.3 ; PG 59.471).

Saint Basile est bref. Lui aussi sait qu'il y a communauté d'activité du Saint-Esprit au Père et au Fils (κοινωνόν ἐστι τῶν ἐνεργειῶν Πατρὶ καὶ Υἱῷ) : il en déduit leur communauté de nature (*De Sp. S.* 22, 53 ; PG 32.165 D). L'Ecriture, en effet, nous apprend que, pour tout ce qui est activité, il y a union et inséparabilité du Saint-Esprit au Père et au Fils (τὸ συναφὲς καὶ ἀδιαίρετον κατὰ πᾶσαν ἐνέργειαν ἀπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τοῦ Πνεύματος) (*Ibid.*, 16.37 ; 133 B-C).

Mais saint Grégoire de Nysse, comme saint Augustin, explique. Pour les personnes divines, et quelles que soient les opérations envisagées, il ne saurait y avoir ni spécialisation ni distribution de rôles :

Dans la nature divine, telle que nous avons appris à la connaître, le Père ne fait rien par lui-même, qui n'appartienne également au Fils. Et le Fils, à son tour, n'a pas d'action qui lui soit propre et étrangère à l'Esprit. Dès qu'elle se porte sur les créatures, *l'activité divine, de quelque nom que ses effets la fassent appeler*, s'amorce dans le Père, se produit par le Fils et s'achève dans le Saint-Esprit. Aussi n'est-ce point d'après le nombre de ceux qui agissent que cette activité se distingue et se classe ; *il n'y a pas ici de tâche propre, à laquelle chacun soit spécialement chargé de pourvoir* (οὐχ ἀποτεταγμένη ἑκάστου καὶ ἰδιάζουσά ἐστιν ἡ περί τι σπουδή) ; qu'il s'agisse de la providence à exercer

sur nous ou du gouvernement et de la conservation de l'univers, tout ce qui y a trait est fait par les trois, sans qu'il y ait pour cela trois actions ou trois œuvres. Prenons la vie, par exemple ;... si nous recherchons d'où nous en vient le bienfait, les Ecritures nous découvrent que c'est du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Sans doute, il y a trois Personnes ; mais nous n'admettons pas pour cela qu'il nous soit donné trois vies, chaque Personne donnant la sienne. Non ; c'est la même vie qui, produite par le Père, est ménagée par le Fils et dépend de la volonté de l'Esprit... Ainsi donc, il n'y a point, dans la Trinité, d'activité qui s'exerce et se dénombre d'après les hypostases ; le mouvement et la disposition est unique, qui va du Père, par le Fils, à l'Esprit. (*Quod non sint tres dii;* PG 45.125 B-128 A).

Donc aucune activité, qui se distingue d'après les hypostases, chacune agissant et pourvoyant à sa tâche pour son compte et en dehors de ses associées (οὐδεμία ἐνέργεια ἰδιαζόντως παρ'ἑκάστης καὶ ἀποτεταγμένως δίχα τῆς συνθεωρουμένης ἐπιτελουμένη). Non. Tout ce qui est prévoyance et surveillance ou gouvernement de l'univers tant supraterrestre que sensible, qu'il s'agisse de conserver les êtres, de pourvoir à la correction des vices ou à l'enseignement des vertus, tout cela est un et non triple. Tout cela, c'est la Sainte Trinité qui le fait, et il n'y a nullement à le morceler d'après le nombre des personnes, comme si chacune des œuvres, considérée en elle-même, devait appartenir, soit au Père seul, soit au Fils en particulier, ou [s'accomplir] par le Saint-Esprit séparément. (ὡς ἕκαστον τῶν ἐνεργημάτων ἀφ' ἑαυτοῦ θεωρούμενον, ἢ τοῦ Πατρὸς εἶναι μόνου, ἢ τοῦ Μονογενοῦς ἰδιαζόντως, ἢ διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος κεχωρισμένως) (*Ibid.*, 128 D-129 A).

On excusera ces longues citations. Rien ne vaut certaines constatations pour couper court à certaines hypothèses et prévenir certaines rêveries. Il est vrai : les Pères de l'Eglise n'emploient pas, que je sache, le mot « d'appropriation » ; on peut dire, si l'on veut, que, dans la Trinité, certains d'entre eux vont d'abord et tout droit aux Personnes ; mais décidément, et non moins que les docteurs de l'âge suivant, eux aussi sont unanimes à écarter l'idée d'une intervention dans le monde susceptible d'être réellement attribuée à une seule d'entre elles. Ils n'admettent pas que l'unique et commune opération divine comporte, d'une Personne à l'autre, une diversification quelconque.

La généralité même de leurs affirmations suffirait donc à exclure, pour le Saint-Esprit, que dans l'œuvre de notre sanctification, il puisse jouer un rôle ou exercer une influence d'ordre vraiment

spécial. Mais la conclusion est tirée en propres termes par saint Grégoire de Nysse ou par saint Basile.

Sanctifier, écrit l'un ou l'autre des deux frères (1), sanctifier, vivifier, éclairer, consoler, tout cela et tout ce qui y ressemble, le Père, le Fils et le Saint-Esprit le font pareillement. Que personne donc ne s'avise de réserver *tout spécialement* (κατ'ἐξαίρετον) à l'activité (τῇ ἐνεργείᾳ) du Saint-Esprit *le pouvoir de sanctifier* (τὴν ἁγιαστικὴν ἐξουσίαν) ; il aurait contre lui la parole du Sauveur dans l'Evangile : *Père, sanctifiez-les en votre nom*. Et de même pour tout le reste de ce que Dieu opère dans ceux qui en sont dignes : ... quel que soit le bien qui descende d'en haut jusqu'à nous, tout est l'œuvre, à égale mesure (κατὰ τὸ ἴσον), et du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

Tout ceci d'ailleurs est bien connu. La doctrine de foi exposée par les Pères s'est exprimée dans l'anathème du concile de Rome en 649, contre qui nierait pour les trois Personnes une seule et même puissance, volonté, opération incréée, créatrice et protectrice de tous les êtres (2). Elle se résume dans l'axiome théologique canonisé par le concile de Florence : pour les trois Personnes, l'unité est totale, sauf où fait obstacle l'opposition des relations (3). Aussi n'est-il point de catholique qui songe à contester ce principe général ou qui soit capable de l'oublier.

II

Pas d'union spéciale du Saint-Esprit avec les ames

Mais notre sanctification ne comporte pas qu'une action de Dieu sur nous. Il y produit la grâce sanctifiante ; mais, en même temps qu'il opère ainsi cette mystérieuse assimilation de notre âme avec son être à lui, il établit aussi en elle sa demeure. C'est au fait de l'avoir ainsi en nous et non point à celui de posséder la grâce que nous devons d'être les temples de Dieu. La production de la grâce, œuvre assurément commune des trois Personnes, se doit donc distinguer ici de leur présence ou de leur inhabitation elle-même. Celle-ci, en tant que telle, n'est pas, à proprement parler, une opération, et il ne paraît

(1) S. Basile : *Epist.* 189.7 (PG 32. 693 A-B). Les critiques modernes l'attribuent plutôt à saint Grégoire de Nysse.
(2) Cavallera : *Thesaurus doctrinae catholicae*, 572.
(3) *Ibid* , 603.

donc pas exclu de ce chef qu'elle puisse appartenir en propre à l'une ou à l'autre Personne. Puis donc que l'Ecriture l'attribue si manifestement à la troisième, ne convient-il pas, ne s'impose-t-il pas, de reconnaître au Saint-Esprit, non pas une action, mais un mode de présence, un mode d'union avec nous, qui lui soit réellement et exclusivement propre ?

Ici encore, nous n'hésitons pas à le répéter : si c'est possible, ce doit être de foi. Le langage de l'Ecriture est trop ferme pour ne pas imposer cette conclusion à qui la croit conciliable avec le dogme de de l'unité divine. Or, ici, il s'est trouvé des théologiens pour croire le fait possible : sans que le mode leur en apparaisse facile à déterminer, la réalité néanmoins leur en a semblé incontestable.

Art. I. — L'opinion de Petau.

Telle est, en particulier, la conclusion à laquelle se crut amené Petau par ses études sur la théologie des Pères grecs. Il ne songea nullement à reprendre la théorie de Pierre Lombard et à contester comme lui la réalité du don créé de la charité (1). Sa conclusion première et de fond ne fut même pas celle que nous venons d'énoncer et qui réserve au Saint-Esprit un mode spécial de présence en nous lui appartenant en propre. D'abord et avant tout, il s'attache à montrer qu'il y aurait méconnaissance de l'enseignement de l'Ecriture et des Pères à réduire le bienfait de l'adoption divine à la production en nous du don créé de la grâce. La régénération comporte aussi et avant tout une mystérieuse mais très substantielle présence en nous des trois personnes divines. C'est à leur possession, plus encore qu'à notre transformation par la grâce, que nous devons d'être constitués vraiment les temples du Seigneur (2).

Cependant, cette doctrine une fois établie, Petau poussait plus avant. Pour faire droit aux affirmations de l'Ecriture et des Pères, il lui semblait s'imposer d'admettre, pour le Saint-Esprit, dans cette union de nos âmes avec Dieu, comme un rôle de premier plan, lui en assurant une prise de possession vraiment personnelle. Comme le

(1) *Theol. dogmata* : *De Trinit.*, l. 8, cp. 6, n° 3-4.

(2) *Ibid.*, cp. 4, n° 5-11 ; cp. 5, n° 8 et 11 ; cp. 6, n° 1-4. C'est seulement à partir du n° 5 de ce dernier chapitre qu'il aborde la question secondaire, si cette union ou cette présence de la divinité en nous est propre au Saint-Esprit ou commune aux trois personnes.

Fils de Dieu a été seul à s'unir à la nature humaine pour nous mériter le bienfait de l'union divine, le Saint-Esprit serait seul aussi à nous le conférer directement. Lui seul, à proprement parler, se communiquerait pour cela immédiatement à nos âmes ; c'est en lui seul et par lui seul que l'être divin se rendrait substantiellement présent en nous, et les autres personnes divines n'y habiteraient, elles aussi, qu'à raison de leur unité substantielle avec lui.

Cette conclusion, on le voit, n'était qu'un essai d'explication de la première. Petau ne la présentait que comme une hypothèse possible et nécessaire ; mais il l'estimait conciliable avec l'unité des opérations des personnes divines, et c'est pourquoi son nom y est resté attaché : elle seule, à proprement parler, constitue ce que, en cette matière, on appelle l'opinion de Petau.

Le grand théologien, en l'énonçant, ne dissimulait pas d'ailleurs l'embarras qu'il éprouvait à la définir exactement. Que faut-il entendre par cette communication de la substance divine propre au Saint-Esprit ? La comparaison avec l'union du Verbe et de l'humanité, excellente pour faire ressortir ce que cette union aurait de strictement personnel, risquait de suggérer entre le Saint-Esprit et le chrétien une union d'ordre hypostatique, à laquelle ne songeait assurément pas à s'arrêter la pensée de Petau. La comparaison avec l'union de l'âme et du corps présentait le même inconvénient. En y recourant pour faire entendre que le Saint-Esprit s'unit à nous sans aucun intermédiaire d'aucune sorte et qu'il y devient un vrai principe de vie, Petau ne pouvait pas oublier que les Pères de l'Eglise n'ont jamais rien connu de plus propre à suggérer ce que peut être l'union du Verbe avec la nature humaine.

Aussi peut-on dire que cette opinion est restée à l'état d'ébauche. Les quelques théologiens, qui, après lui, s'y sont montrés le plus favorables, n'ont pas mieux réussi, quands ils l'ont essayé, à en préciser les contours, et cette difficulté, ou même cette impossibilité, de définir exactement une union du Saint-Esprit avec nos âmes, qui lui soit exclusivement propre, demeure aux yeux du plus grand nombre, une preuve manifeste de son irrecevabilité.

Mais il est arrivé ceci, qui est extrêmement fâcheux. Cette seconde conclusion des études de Petau a fait tort à la première. Une fois de plus on a bloqué (1). Le fait de la présence substantielle des trois Per-

(1) Comme on a bloqué pour trouver des partisans à Petau. Lessius,

sonnes dans l'âme juste n'a pas été suffisamment distingué de l'explication qu'en a tentée Petau. Dans certains milieux théologiques, on a même paru s'appliquer parfois à confondre les deux choses. Ainsi s'épargnait-on la tâche d'adapter des thèses, qu'on se transmettait toutes faites, aux textes accumulés par l'illustre historien des dogmes pour en montrer l'insuffisance. D'où la conclusion à laquelle se sont crus réduits certains esprits simplistes : admettre ou rejeter l'inhabitation des trois Personnes en nous, c'est l'admettre ou la rejeter telle que Petau l'a conçue.

Et, parce que le fait de cette inhabitation leur paraît d'autant plus manifeste qu'il répond davantage à leurs aspirations mystiques, ils mettent une véritable ferveur à embrasser l'interprétation qu'en a suggérée l'éminent théologien, sauf à recourir à leur imagination pour en corriger les défauts ou en combler les lacunes. Se refuser à admettre pour le Saint-Esprit un mode de présence dans l'âme, qui lui soit vraiment propre et personnel, c'est faire preuve, à leur sens, de l'esprit de système le plus étroit. C'est tronquer et minimiser la doctrine révélée ; c'est fermer les yeux à la réalité mystique la plus fermement attestée par l'Écriture ; pour rester fidèle à une théologie trop exclusivement rationnelle, c'est réduire à des apparences ou à des façons de parler ce don du Saint-Esprit, dans lequel la tradition s'est complue à reconnaître à la fois la caractéristique propre de la troisième personne et le trait le plus saillant de notre vie surnaturelle.

Or, il y a là, croyons-nous, une confusion, qu'il importe de dissiper. Les deux parties de la thèse de Petau n'ont pas entre elles la connexion qu'on se plaît à y établir. Le dilemme ne s'impose pas : inhabitation propre au Saint-Esprit, ou point d'inhabitation substantielle des personnes divines. Autant la seconde partie de l'alternative s'impose, autant la première demeure inadmissible.

§ 1. — Examen général de l'opinion de Petau.

Petau, en effet, n'a nullement fait la preuve de ce mode de pré-

qui lui est antérieur, pour avoir insisté sur le fait de la présence substantielle en général, est couramment indiqué comme ayant admis son opinion. Ni Scheeben, ni le P. de Régnon ne réservent au Saint-Esprit le privilège d'une union spéciale avec l'âme juste. Scheeben l'admet aussi pour le Fils (*Dogmatik*, t. I, § 125, n° 1055; 1084 ; t. II, § 169, n° 847). Le P. de Régnon (*Etudes sur la S. Trinité*, t. IV, p. 537 sqq.) admet un mode de présence spécial pour chacune des trois personnes.

sence spécial, qu'il revendique en propre pour le Saint-Esprit. Il a noté l'insistance de l'Ecriture et des Pères à lui attribuer notre sanctification et notre participation à l'être divin (1). Mais il faudrait plus pour conclure à une intervention ou à un mode de présence lui appartenant réellement en propre.

Sur le fait même de cette insistance, le P. de Régnon a déjà relevé plus d'une exagération. La troisième Personne n'est point la seule, dont se trouve affirmée la venue et la présence directe ou personnelle dans notre âme ; chacune y demeure et y agit pour son propre compte (2). Mais, à supposer même dans le langage des Pères l'exclusivisme qui n'y est pas, il ne s'en suivrait pas encore la diversité de présence que Petau a cru pouvoir en déduire. On devrait autrement conclure de même à une intervention et à une activité spéciale du Saint-Esprit dans toutes les œuvres de Dieu et dans tous les dons qu'il fait à ses élus. Les Pères ne nient-ils point qu'il soit possible au Père d'agir sur les créatures autrement que par le Fils et dans l'Esprit? « Y a-t-il quelque chose dans l'œuvre de notre salut qui ne nous ait été dispensé par l'Esprit? », demanderaient-ils tous avec saint Jean Chrysostome (3).

Quand la question se posera de la nature de cette union, nous verrons qu'elle ne saurait être conçue qu'en fonction d'une action de Dieu sur l'âme et de l'âme elle-même vers Dieu : être présent en nous par la grâce, c'est, pour Dieu, ou produire en nous cette grâce elle-même, ou nous admettre dans son intimité pour nous en faire goûter le charme, ou se manifester enfin à notre intelligence et à notre cœur jusqu'à se laisser connaître et posséder tel qu'il est en lui-même. Finalement donc, cette union se résoudra en une relation consécutive à une opération (4) : pourquoi, dès lors, entendre les for-

(1) *Loc. cit.*, cp. 6, n° 5-9.

(2) *Etudes*, t. IV, p. 542 sqq.

(3) «Τί γὰρ τῶν συνεχόντων τὴν σωτηρίαν τὴν ἡμετέραν οὐχὶ διὰ τοῦ πνεύματος ἡμῖν ᾠκονόμηται; » (*De S. Pentecoste*, hom. 2. 1; PG 50. 463).

(4) Telle est, en particulier, la doctrine très nette de JEAN DE SAINT-THOMAS, pour le cas où l'on admettrait une présence « objective » obtenue par voie de connaissance expérimentale : « Ut manifestentur personae,... ut intime praesentes et experimentali cognitione conjunctae, oportet quod ista manifestatio fiat secundum aliquem contactum praesentialem, quo Deus tangit interius : qui contactus operationis alicujus est... Ita contactus Dei, quo sentitur experimentaliter, et ut objectum

mules qui la concernent en un sens plus étroit et plus réellement personnel que celles qui visent l'opération d'où elle résulte? Ni les unes ni les autres ne prétendent attribuer au Saint-Esprit le rôle d'un véritable intermédiaire : comme c'est bien le Père et le Fils, qui, en lui et par lui, se saisissent de nous pour nous façonner à leur image, c'est bien aussi au Père et au Fils en personne que nous-mêmes nous sommes unis dans et par le Saint-Esprit.

Il suffira, je pense, d'en faire la preuve pour saint Cyrille d'Alexandrie : en cette matière, son autorité est hors de pair.

L'union divine, qui, d'après lui, caractérise les cœurs purs, tout en s'établissant par le Fils dans l'Esprit, se définit d'abord l'union avec le Père : τῇ πρὸς θεὸν ἑνώσει (1). Pour faire notre paix avec Dieu, en effet, c'est au Père lui-même, encore que ce soit par le Fils, qu'il nous faut adhérer : τὴν πρὸς θεὸν εἰρήνην συνθήσομεν, αὐτῷ τῷ Πατρὶ δι'Υἱοῦ κολλώμενοι (2). Notre génération spirituelle consiste à entrer en communion avec la nature divine, en recevant la participation du Fils : Θείας φύσεως ἀναδεικνύμεθα κοινωνοὶ τὴν Υἱοῦ λαχόντες μέθεξιν (3). Aussi le Christ habite-t-il lui aussi en nous. Il le fait assurément par le Saint-Esprit; mais c'est lui quand même, et par lui-même, qui établit, entre le fidèle et Dieu, l'union spirituelle qui le rend sien : Ἐναυλίζεται

conjunctum..., est contactus operationis intimae, qua operatur intra cor » (*De Trinit. disp.* 17, a. 3, nº 13).

Le R. P. Gardeil, qui suit ici pas à pas Jean de Saint-Thomas, ne songe certainement pas à le contredire sur ce point, lorsqu'il exclut que « la loi d'airain de l'appropriation... ait rien à faire dans les relations... objectives qui s'établissent, de par la grâce, entre l'âme et Dieu » (*L'habitation de Dieu dans les âmes justes* : Rev. thomiste, 1923, p. 137). Pour l'un comme pour l'autre, ces relations — en quoi consisterait l'union à Dieu propre aux justes — sont, à proprement parler, des relations de connaissance et d'amour et c'est comme telles qu'elles peuvent se terminer indifféremment à l'ensemble des trois personnes ou à chacune d'entre elles en particulier (*Ibid*, et cf. *Rev. thom.*, 1924, p. 120-122). Mais justement leur théorie exclut que ces actes de connaissance et d'amour rendent par eux-mêmes les personnes divines substantiellement présentes : elles le sont déjà comme principe d'opération, quand elles sont ainsi perçues (*Ibid.* La théorie elle-même sera examinée dans la seconde partie de notre travail).

(1) *In Jo.*, XI. 12 (PG 74. 569 A).

(2) *Ibid.* 8 (509 C).

(3) *De Trinit.* 4 (PG 75. 904 A-B et cf. 905 A : « θείας φύσεως κοινωνοὶ σχέσει, τῇ πρὸς Υἱόν »).

δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Χριστὸς, διὰ τοῦ ἁγίου δῆλον ὅτι Πνεύματος, συνάπτων εἰς οἰκειότητα τὴν πνευματικὴν δι'ἑαυτοῦ τῷ θεῷ καὶ Πατρὶ τὸν ἐγνωκότα αὐτόν (1).

Comment cela ?

Parce que « le Fils est en nous : il y est corporellement, comme homme, par l'Eucharistie ; mais aussi spirituellement, comme Dieu. Et c'est comme tel, par la vertu et la grâce de l'Esprit qui lui appartient, qu'il communique à notre esprit une vie nouvelle et nous rend participants (κοινωνούς) de sa divine nature. *Le lien donc de l'unité que nous avons avec Dieu le Père, c'est le Christ...* C'est par lui, comme médiateur, [au titre de son humanité] que se parfait notre union avec Dieu le Père. Lui, en effet, il est vraiment fils de Dieu par nature ; il a avec son Père une union substantielle ; puis donc que, comme nous venons de le dire, nous le recevons en nous corporellement et spirituellement, nous entrons par le fait même en participation et en communion de la nature divine » (2).

Voilà donc qui est clair. C'est bien directement au Père que nous unit le Fils en s'unissant lui-même à nous. Et cette union néanmoins soit avec le Fils, soit avec le Père, il va de soi, pour saint Cyrille, qu'elle s'établit quand même par le Saint-Esprit : ἐν Πνεύματι,... διὰ τοῦ ἁγίου δῆλον ὅτι Πνεύματος.

Si, [par impossible], il nous arrivait de demeurer privés de l'Esprit, nous ne soupçonnerions même pas que Dieu fût en nous, et, si nous n'avions pas été gratifiés de l'Esprit qui constitue enfants, nous ne serions aucunement les enfants de Dieu (3). Car, ce qui nous relie et nous unifie en quelque sorte avec Dieu, c'est l'Esprit. Lui reçu, nous devenons participants de la nature divine, et c'est ainsi que par le Fils et dans le Fils nous recevons le Père lui-même (4).

L'Esprit du Christ est donc ce qui nous unit à notre Sauveur : Τὸ συνενῶσαν ἡμᾶς τῷ Σωτῆρι Χριστῷ τὸ ἅγιον Πνεῦμα αὐτοῦ ἐστιν (5). Mais il y a plus. Même sa nature humaine, le Fils n'a pu l'unir à son Père, comme il fait la nôtre, de cette union par simple participation

(1) *In Jo.* XI. 12 (PG 74. 577 A).
(2) *Ibid.* 11 (564 C — 565 A).
(3) *Ibid.* 10 (545 A).
(4) *Ibid.* (544 D — 545 A).
(5) *Ibid.* 2 (333 A).

(σχετικῶς καὶ οὐ φυσικῶς)(1) ; il n'a pu, dans ce sens, se donner lui-même à elle que dans l'Esprit. Car, même dans le Christ considéré en tant qu'homme, « l'union avec Dieu ne peut pas s'établir par une autre voie : ... sanctifiée par son union avec l'Esprit, la chair s'élève jusqu'au Verbe divin et par lui jusqu'au Père » (2).

Le Christ donc « tout saint qu'il est par nature, en tant que Dieu, bien qu'il donne lui-même le Saint-Esprit à toute la création pour lui assurer la consistance dans l'être et la sanctification par participation ; le Christ cependant, à cause de nous, est sanctifié dans le Saint-Esprit. Et il ne suit point de là *qu'un autre que lui le sanctifie : c'est lui-même plutôt qui agit ainsi sur lui-même* pour la sanctification de sa chair (Οὐχ ἑτέρου τινὸς αὐτὸν ἁγιάζοντος, αὐτουργοῦντος δὲ μᾶλλον ἑαυτῷ πρὸς ἁγιασμὸν τῆς ἰδίας σαρκός). Car il reçoit l'Esprit qui lui appartient en propre : il le reçoit comme homme, et, comme Dieu, il se le donne à lui-même » (3).

Tout cela, explique saint Cyrille, parce qu'il en est de l'union de Dieu avec nous comme de son action sur nous.

Il ne saurait se mettre en rapport avec la création que par le Fils et dans l'Esprit (Ὁμιλεῖ γὰρ οὐχ ἑτέρως τῇ κτίσει Θεὸς, εἰ μὴ δι'Υἱοῦ ἐν Πνεύματι)... Pour habiter dans ses saints et leur révéler ses mystères, Dieu le Père a l'Esprit qui est de lui, en lui, et est son esprit propre ; ce qui ne doit pas faire songer pour celui-ci à un subordonné s'acquittant de la tâche pour laquelle il est engagé : rien de tout cela. Présent en lui substantiellement et procédant de lui sans division ni séparation d'aucune sorte, il manifeste comme lui étant propre ce qui est à celui en qui il est et de qui il est (ὡς ἴδια διερμηνεύοντος τὰ ἐν ᾧ καὶ ἐξ οὗπερ ἔστιν) (4).

Nous voici donc ramenés au point d'où nous étions partis : comme l'action, la présence du Saint-Esprit est la présence même du Fils

(1) C'est la sainteté dite accidentelle, par la grâce sanctifiante, qui lui est commune avec nous et qui se distingue de la sainteté dite substantielle, résultant du fait même de l'union hypostatique. Cf. Galtier : *De Incarnatione ac Redemptione* (Beauchesne, 1926), n° 307.

(2) *In Jo.* XI. 12 (564 B).

(3) *Ibid.* 10 (548 B; cf. 549 D et 560 A).

(4) *Ibid.* 2 (452 B-C ; cf. 477 C, où saint Cyrille explique de même qu'agir lui-même, c'est, pour le Père, agir par son Fils, en sorte que l'action du Verbe soit l'action même du Père).

et du Père, et, pour les relations au dehors des personnes divines, il n'y a pas à distinguer entre opération et union : dans les deux cas, la communauté entre elles va juqu'à l'identité. Chaque personne a son hypostase propre, qui la distingue des autres. Mais la présence — ou la venue — (παρουσία), la participation — ou la communication — (μέθεξις), tout comme les paroles, l'activité et la gloire, et, en général, tout ce qui tient à la nature leur est absolument commun à toutes (Πάντα δὴ πάντων, παρουσία τε και λόγοι,, καὶ μέθεξις, ἐνέργειά τε καὶ δόξα, κα ὅσα τὴν θείαν κατακαλλύνει φύσιν) (1). Et, une fois encore, nous pouvons entendre le docteur, si constant à rattacher au Saint-Esprit notre union aux deux autres personnes, répéter qu'il ne saurait néanmoins être question pour lui ni pour elles d'aucun rôle leur appartenant vraiment en propre.

Il vient d'expliquer que, comme la racine de la vigne fait passer dans les sarments les qualités de son espèce, le Verbe assure aux saints une certaine parenté (τὴν οἱονεὶ συγγένειαν) avec la nature de Dieu le Père et la sienne en leur donnant le Saint-Esprit : c'est le fruit pour eux de leur union avec lui. Il alimente ainsi leur piété et il produit en eux la science de toutes les vertus et de toutes les bonnes œuvres. — Mais alors, se demande saint Cyrille, pourquoi donc est-ce le Père qui est appelé le vigneron ? — Voici sa réponse :

Bien que cette culture et cet entretien de nos âmes soit l'œuvre du Fils dans le Saint-Esprit, le Père néanmoins ne demeure pas sans action ni sans influence sur nous. C'est la Trinité tout entière, en effet, qui opère l'œuvre de notre relèvement. Quoi qu'elle fasse, c'est de la totalité de sa nature que découle son vouloir et sa vertu. (Διὰ πάσης ἔρχεται τῆς Θείας φύσεως ἡ ἐφ᾽ἅπασι τοῖς παρ᾽αὐτῆς δρωμένοις θέλησις καὶ δύναμις). Aussi est-ce à l'ensemble, et comme on ferait à un personnage unique (ἐν ἑνὶ προσώπῳ), que nous en rendons gloire. Si nous donnons à Dieu, par exemple, le nom de Sauveur, nous ne prétendons pas remercier d'une part le Père et d'autre part le Fils ou le Saint-Esprit pour les grâces qu'ils nous ont accordées ; nous entendons bien que l'œuvre de notre salut est réellement l'œuvre de la divinité unique. Nous pouvons bien avoir l'air de distribuer entre les diverses Personnes les bienfaits qui nous arrivent ou les œuvres qui s'accomplissent dans l'ensemble de la création ; mais notre foi n'en reste pas moins que tout est du Père, par le Fils, dans l'Esprit (2).

(1) *De Trinit.* 7 (PG 75. 1093 D — 1096 A).

(2) « Κἂν γοῦν ἑκάστῳ προσώπῳ διανέμεσθαί τι δοκῇ τῶν εἰς ἡμᾶς γεγονότων,

Au mot près, qui n'y est pas, on aura reconnu, dans cette remarque générale, la théorie de l'attribution par simple appropriation. Elle confirme que l'opinion de Petau ne saurait se déduire de la seule insistance des Pères à mettre au compte du Saint-Esprit notre entrée en contact avec Dieu. Pour être concluante, la démonstration devrait être poussée plus loin. Elle devrait prouver qu'ils ont conçu l'union avec le Saint-Esprit comme étant seule à s'établir immédiatement entre nous et la personne divine, l'union avec le Fils et le Père n'en étant à leurs yeux qu'une conséquence : dès lors, en effet, celle-ci ne saurait avoir été envisagée que comme médiate et indirecte.

1° Ce qu'exigerait sa démonstration.

Or, on ne saurait trop s'arrêter à considérer ce qu'exigerait une démonstration pareille. Il y faudrait établir, d'après les Pères, que notre union avec le Saint-Esprit a pour effet propre et direct, — ce qu'en langage théologique on appelle effet formel, — de nous faire participer à quelque chose qui, de soi, lui appartienne exclusivement et à titre personnel. On ne saurait qu'à ce prix la concevoir comme étant pour lui d'un autre ordre que pour les autres Personnes : une union se terminant, de par sa nature même, à ce qui, de soi, est identique chez toutes, leur doit être nécessairement commune.

Mais est-ce bien ainsi que les Pères ont conçu notre union avec le Saint-Esprit et se peut-elle même concevoir de la sorte ?

Nous touchons ici au point vif de la question, et, à vouloir scruter le mystère de nos relations les plus intimes avec les personnes divines, on ne saurait se dérober à une considération attentive des vérités de foi ou des conclusions proprement théologiques qui s'y trouvent engagées. Le premier acte de dévotion envers la Sainte Trinité n'est-il pas de n'en vouloir parler que comme l'entend ou l'enseigne l'Eglise ?

A) *Nature et Personnes en Dieu.*

Or, nous l'avons dit, l'enseignement de l'Eglise sur ce qui appartient en propre aux personnes divines se résume dans l'axiome fameux : *omnia sunt idem, ubi non obstat relationum oppositio.* Ce qui

ἤτοι τῶν ἐνεργουμένων περὶ τὴν κτίσιν, ἀλλ'οὐδὲν ἧττον πιστεύομεν ὅτι πάντα ἐστὶ παρὰ τοῦ Πατρὸς δι'Υἱοῦ ἐν Πνεύματι ». (*In Jo.* X. 2; PG 74. 333 D — 336 A).

veut dire qu'en dehors des relations qui les opposent entre elles on ne saurait discerner absolument rien qui ne leur soit commun jusqu'à l'identité. Toutes ensemble, et chacune également, elles s'identifient avec la nature divine. En toutes et en chacune s'en trouve la plénitude absolue, tout ce qu'il y a en Dieu de science et de bonté, de puissance et d'activité. Elles n'en ont pas seulement la possession ; elles le sont réellement.

Ailleurs, on peut concevoir, et certains ne craignent point d'affirmer, entre la personne et la nature qui lui appartient une distinction réelle. Ici, elle est absolument exclue. Seul notre esprit introduit dans chaque Personne la distinction de ce qui lui est commun avec les autres et de ce qui lui est vraiment et strictement personnel. Il ne le fait pas de lui-même ; la foi lui impose ce discernement. Le mystère de la Trinité des personnes dans l'unité de nature, et celui aussi de l'Incarnation d'une seule personne, ne lui est concevable qu'à ce prix. Mais ce qu'il perçoit ainsi comme exclusivement propre à chaque Personne, c'est uniquement la relation qui la constitue. Hors de là, rien qui lui permette de distinguer le Fils du Père ou le Saint-Esprit du Père ou du Fils. Encore, pour apparaître ainsi comme constitutive d'une personne distincte, cette relation doit-elle être très spécialement considérée dans ce qui l'oppose aux autres. Envisagées dans ce qui les constitue réelles, les relations des personnes divines apparaissent toutes comme identiques. Elles se détachent sur le même fond ; c'est la même substance qui les porte et les soutient, ou plutôt, c'est à leur commune identité avec cette unique substance qu'elles doivent de ne pas consister en de pures vues de notre esprit. De là vient aux personnes divines, en tant que telles, ce qu'on pourrait appeler la pauvreté de leur être particulier (1) : elles sont aussi peu distinctes que possible les unes des autres (2). Rien de ce qui les rend substantielles et divines ; rien de ce qui les rend aimables et adorables ; rien de ce qui leur permet d'agir au dehors et de se montrer ou

(1) Voir, dans les traités théologiques *De Deotrino*, la thèse classique que les relations divines, en tant que telles, ne sont point des perfections, ou ne le sont qu'à raison de leur identité réelle avec la nature.

(2) « *Divinarum personarum minima est distinctio* » (*Contra Gentes*, IV, 14, un peu avant la fin). La raison en est que leur distinction tient uniquement à ce minimum d'être qu'est la relation en tant que telle... « *Distinctio personae* [*est*] *per id quod minimum distinguit, scilicet per relationem* » (I, q. 40, a. 2, ad 3m).

se donner elles-mêmes ne leur est strictement personnel. Seule leur fonction hypostatique leur appartient en propre, et c'est pourquoi il s'en peut concevoir pour chacune d'elles une extension au dehors leur demeurant exclusivement réservée : comme elles subsistent, elles peuvent faire subsister à part ; ainsi le Verbe a-t-il pu faire subsister à part une nature humaine. Mais hors de là, on ne saurait rien discerner en elles qui se prête à une communication particulière : à moins d'une admission à la participation de leur subsistence personnelle, il ne saurait être question pour elles d'une union à un être créé leur appartenant en propre.

Il importe de saisir exactement jusqu'où va, dans la Trinité, cette limitation de ce qu'on pourrait appeler le domaine particulier des personnes.

Ailleurs aussi, ce qui constitue la personne se distingue de ce qui constitue la nature. Un homme n'est ni son corps ni son âme. Encore moins est-il les actes qu'il produit, la science qu'il acquiert ou communique, la vertu qu'il pratique ou le génie dont il fait preuve. Tout cela est à lui mais n'est pas lui. Tout cela, au contraire, constitue sa nature concrète, s'y rattache ou en procède, et si dans tout cela, néanmoins, on voit des attributs réels de sa personne, c'est uniquement que sa personne possède tout au moins en propre cette nature concrète.

Il est possible, en effet, que la distinction de la nature et de la personne, dans les êtres créés, aille jusque là. Beaucoup la croient réelle. Ce qui fait de chacun de nous une personne distincte serait une réalité positive, s'ajoutant, pour l'unifier et l'enclore en elle-même, à celle qui constitue notre substance et d'où sourdent toutes nos énergies. D'autres, il est vrai, estiment cette distinction exagérée. Ici encore la distinction de la nature à la personne serait le fait de notre esprit. C'est en percevant notre nature comme enclose en elle-même et sans engagement dans aucun autre ensemble substantiel que nous la percevrions comme une personne. Mais peu importe en ce moment cette divergence de vues purement métaphysiques. Quelque réelle ou quelque idéale que paraisse la distinction de la personne créée à sa nature, toujours est-il que chaque personne possède sa nature en propre et qu'à elle seule en appartiennent toutes les propriétés et toutes les énergies.

Elle-même ne peut agir que par sa nature ; elle lui doit toutes ses perfections et toutes ses richesses : influence, prestige, puissance de

rayonnement, tout ce qui fait sa valeur ou son renom tient aux vertus ou aux charmes de sa nature. Etre une personnalité, au sens actuel et vulgaire du mot, c'est posséder une nature aux traits individuels fortement accentués et aux activités multiples ou puissantes : nul n'est apprécié ou recherché que pour les qualités tenant à sa nature.

On ne saurait d'ailleurs avoir prise sur la personne qu'en agissant sur sa nature. Rien ne nous affecte personnellement que ce qui touche à notre nature individuelle. Malgré tout néanmoins, nous avons la propriété exclusive de cette nature : il n'y a que nous avec qui elle s'identifie ou à qui, tout au moins, elle appartienne. Aussi se saisir de ce qui constitue notre nature, est-ce se saisir uniquement de notre personne à nous : ici, pas la moindre apparence d'une propriété par indivis. Chacun de nous reste seul maître de disposer comme il lui plaît de ses ressources naturelles ; nos vouloirs, pas plus que nos talents, ne nous sont communs avec personne, et il dépend du libre choix de notre volonté d'admettre qui il nous plaît à jouir de notre intimité ou à bénéficier de notre dévouement.

Entre personnes humaines, comme il y a de part et d'autre indépendance et propriété de nature, des relations mutuelles peuvent donc s'établir librement : on se donne, on se commande, on s'obéit, on s'oppose ou l'on s'unit librement. Rien de tout cela, encore une fois, n'est possible aux personnes qu'à raison et par le moyen de leur nature, mais du moins cela leur est-il possible, puisque cette nature avec toutes ses facultés et toutes ses aptitudes leur appartient absolument et exclusivement en propre.

Or, il en est tout autrement des personnes divines entre elles. De l'une à l'autre, en dehors des relations d'origine qui les constituent, on ne saurait concevoir ni rapports ni échanges d'aucune sorte. Toute imagination serait décevante, qui les représenterait comme exerçant quelque influence l'une sur l'autre. Pas d'attributs, pas de perfections, pas de facultés, pas de vouloirs qui leur soient personnels. Aucune initiative qui leur appartienne en propre ; pas d'amour qui leur soit personnel, ni par conséquent de bienfait dont il y ait lieu de savoir un gré particulier à l'une ou à l'autre d'entre elles. Faire ou donner quoi que ce soit à titre exclusivement personnel leur est absolument impossible. Encore moins peut-on songer au don librement fait de l'une par l'autre. Il impliquerait une distinction et une subordination des vouloirs, qui n'existe pas : le donner d'une Personne est le donner des trois.

Avec les personnes divines d'ailleurs, comme avec les personnes humaines, il est impossible à un être quelconque de se mettre en relation autrement que par leur nature. C'est elle, encore une fois, et elle seule qui les rend aimables et leur donne une réalité substantielle ; c'est uniquement par elle qu'il leur est possible d'agir sur nous et de se rendre sensibles à notre intelligence ou à notre cœur. Comment donc les aborder, les saisir, les recevoir, les posséder ou en jouir, autrement que par leur nature ? L'identité par conséquent de cette nature avec chacune d'entre elles exclut une prise de contact qui ne leur soit pas commune : où fait totalement défaut une entité susceptible d'être aimée, recherchée et saisie à part, comment concevoir un rapport particulier ?

B) *Les missions des Personnes.*

Seules les missions des personnes divines peuvent ici provoquer des difficultés ou tout au moins engendrer des obscurités.

Il est bien sûr que la mission du Fils n'est pas la mission du Saint-Esprit. Il est bien vrai encore qu'on ne saurait parler d'une mission quelconque du Père. Le Saint-Esprit, d'autre part, est envoyé mais n'envoie pas. Comme ces missions, d'ailleurs, n'ont lieu que dans le temps et par suite d'une libre décision de la volonté divine, n'est-ce point là la preuve qu'il existe des actes libres propres aux diverses Personnes, et des relations librement établies des unes aux autres ?

Telle est bien, en effet, l'idée première que fait naître dans les esprits ce mot de mission si fréquemment employé à propos du Fils et du Saint-Esprit : à moins de les détourner totalement de leur sens propre, ces expressions ne signifient-elles pas la venue hors de Dieu et en vertu d'une impulsion reçue ?

Assurément. Mais il ne s'en suit nullement que l'impulsion — puisque d'impulsion on parle — dénote une influence nouvelle, s'exerçant librement et dans le temps, de la Personne qui envoie sur celle qui est envoyée. Qu'on se rappelle seulement en quoi consiste la venue quelque part d'une personne divine. Elle n'est point l'arrivée d'un absent. Comme être présent, pour Dieu, c'est agir, toute venue nouvelle de sa part comporte essentiellement une manifestation nouvelle de son activité, la production de quelque œuvre nouvelle : ainsi peut-on dire de lui qu'il nous visite à chaque fois qu'il nous

accorde un bienfait nouveau. Or, l'effet nouveau produit alors ne peut manifestement qu'être l'œuvre commune des trois Personnes. Et c'est pourquoi l'on ne pourrait, de ce chef, croire à la venue de l'une d'entre elles seulement : ainsi avons-nous déjà dit que, si la venue de Dieu en nous se réduisait à la production en nos âmes de la grâce, personne ne songerait à l'attribuer en propre au Saint-Esprit.

Toutefois, des trois personnes ainsi rendues simultanément présentes, une seule a ce privilège, si l'on peut ainsi parler, de ne devoir, en aucun sens, à aucune autre de se trouver là. Pas plus dans l'éternité que dans le temps, le Père n'a rien qui lui vienne du Fils ou du Saint-Esprit. Ceux-ci, au contraire, n'ont rien qu'ils ne tiennent de lui, et leur pouvoir d'agir, par conséquent, tout en étant exactement celui du Père, ne leur appartient qu'à raison de leur procession. En eux donc ce pouvoir ne s'exerce qu'en vertu de la communication qui leur en est faite de toute éternité, et, s'il est vrai que, comme le Père, ils se rendent présents à nouveau partout où ils en font usage, leur présence néanmoins a cela de particulier qu'elle se produit à raison de leur originelle et constante dépendance par rapport à lui. L'impulsion à agir et à agir comme lui, c'est à leur origine même qu'ils la doivent, et l'acte libre commun, par lequel se décide et se réalise leur commune venue dans le monde créé, tout comme leur nature, ils le doivent uniquement à leur procession. Ainsi y a-t-il mission pour le Fils et le Saint-Esprit où il y a simple venue pour le Père, mais c'est bien par le même acte libre que les trois se rendent simultanément présents.

C) *La mission visible du Fils.*

La venue du Fils dans sa chair ne fait pas exception. Elle non plus ne suppose aucune action ou aucune influence du Père ou du Saint-Esprit s'exerçant librement et directement sur sa personne.

Il est venu seul, en ce sens que seul il nous a été visiblement présent. Seul, à partir d'un certain jour, il a paru parmi les hommes, et eux ont pu le voir, le toucher et lui parler. C'est bien assurément, s'il en fut jamais, un mode de présence nouveau. Mais nous savons qu'il tient uniquement à la nature visible dont le Fils a acquis l'exclusive possession, et l'acquisition qu'il en a faite, toute due à la fonction hypostatique, qui lui appartient en propre, n'a comporté de sa part, ni de la part d'aucune personne divine, aucun acte de volonté distinct ou proprement personnel.

Il est venu ainsi, en effet, quand s'est réalisée pour sa personne l'union destinée à nous le mettre sous les yeux : ainsi nous est-il devenu présent visiblement. Or, cette union s'est faite sans que se soit exercée sur la personne du Verbe aucune influence spéciale du Père ou du Saint-Esprit. Leur action a porté toute sur la nature admise en lui à l'union hypostatique. Dans la merveille ainsi réalisée, il n'est rien d'ailleurs qui ne soit également son œuvre. La Trinité tout entière, par son unique vouloir, a tiré du néant l'âme associée au corps miraculeusement formé dans le sein de la Vierge. La nature humaine du Christ, les trois personnes l'ont unie et la tiennent constamment unie à l'unique personne du Fils. La différence entre elles n'apparaît ici qu'au terme de l'union ainsi réalisée. Tandis que le Père et le Saint-Esprit adaptaient en quelque sorte cette nouvelle nature à la personne d'un autre, le Fils, lui, se l'adaptait à la sienne. Mais c'est de leur commune et unique volonté qu'ils avaient tous les trois décidé la réalisation de cette merveille, comme ils en assurent maintenant l'exécution par leur commune et unique puissance.

Le Fils, dès lors, redevable à son Père de cette volonté et de cette puissance, peut très justement être considéré comme n'en posant les actes qu'en vertu de cette dépendance originelle, et il y a donc pleinement lieu de parler de sa mission par le Père; mais tout aussi justement, il peut être considéré comme venu de lui-même, car l'acte, par lequel il s'est ainsi rendu visible à nous, est aussi bien son acte à lui que l'acte du Père, et l'on s'explique ainsi que saint Paul nous le présente indifféremment comme envoyé par le Père dans une chair semblable à la nôtre, ou comme s'anéantissant lui-même pour revêtir la forme de l'esclave. L'une et l'autre forme de langage est à prendre dans son sens propre. Nous pouvons et nous devons en toute vérité savoir gré au Père de nous avoir ainsi donné son Fils, comme nous pouvons et nous devons remercier le Fils de s'être donné lui-même. Mais, si nos actions de grâce peuvent s'adresser indifféremment aux deux Personnes, elles sont motivées néanmoins par un acte de bon vouloir qui, de leur part, est absolument unique et indivisible. Et c'est pourquoi aucune d'entre elles ne saurait, en aucun sens, y avoir un titre ou un droit exclusif.

Pour s'acquérir un droit strictement personnel, comme pour devenir capables d'un acte leur appartenant en propre et légitimant de ce chef, avec un être quelconque, des relations qui ne leur soient pas absolument communes, il faudrait aux personnes divines, comme

aux autres, une nature, c'est-à-dire, des pouvoirs d'action, dont elles eussent l'exclusive propriété. Et c'est ce qui fait totalement défaut au Père et au Saint-Esprit. Seul, le Fils, en s'unissant une nature humaine, s'est assuré ce qu'on pourrait appeler ce prolongement ou cette extension de sa personne.

Par là même, en effet, il s'est trouvé avoir avec son Père et avec son Esprit des relations toutes nouvelles. Lui, le Fils, il a été l'adorateur et le serviteur du Père. Il a subi les impulsions de l'Esprit. Au titre de son humanité, un mode de présence lui a été possible, que les deux autres personnes ne sauraient partager avec lui. Sans être pour cela en quelque lieu d'où elles soient absentes, il y est cependant tout autrement qu'elles.

Fils de Dieu par nature, il est désormais, lui, le même, fils de l'homme aussi par nature. Les hommes sont réellement ses frères selon la chair. Ils le sont aussi selon l'Esprit, car la même vie surnaturelle leur est commune à lui et à eux ; la leur, même, dérive de la sienne, et il est en ce sens, leur maître, leur chef et leur roi à un tout autre titre que ne le sont le Père ou le Saint-Esprit. A notre égard, il s'est acquis des droits, qui lui appartiennent absolument en propre. Aucune des relations avec les créatures, qui dérivent pour lui de sa nature humaine, ne saurait lui être commune avec les deux autres personnes divines, et les relations, à leur tour, de ces créatures avec lui, pour autant qu'elles sont dues à la réalité ou à l'activité de son humanité, ne sauraient atteindre également le Père ou le Saint-Esprit.

Apparentés à lui, dans sa chair, nous ne le sommes pas, de ce chef, à la Trinité tout entière ; rachetés par lui, nous ne le sommes pas, au même titre ni dans le même sens, par le Père ; aimés par lui d'un amour auquel n'ont point de part les deux autres personnes, nous le pouvons aimer aussi d'un amour qui ne s'adresse qu'à lui. Et, quand nous le recevons en nous, par la sainte communion, sous les espèces qui dérobent son corps à nos regards, c'est bien lui et lui seul qui, à proprement parler, se donne à nous. L'union sacramentelle contractée alors avec lui demeure bien, en elle-même, d'ordre strictement personnel. Bien que s'établissant entre notre humanité et la sienne, elle se termine cependant très réellement et très directement à sa Personne elle-même. Au regard de notre esprit, notre union à sa divinité en apparaît seulement comme une conséquence : elle résulte de l'identité réelle de son hypostase et de sa nature divine ; et seule, la

consubstantialité des trois personnes explique que nous recevions en même temps que lui le Père et le Saint-Esprit. A vouloir donc imaginer des échelons dans notre union avec les personnes divines, c'est ici seulement qu'il y aurait lieu : d'abord, celle qui se communique directement par ce qui lui appartient en propre ; ensuite, celles qui, sans nous être communiquées formellement par elles-mêmes, le sont toutefois réellement à cause de leur consubstantialité. Pareille idée est ici à sa place ; mais, seule, on le voit, la nature appartenant en propre à la personne du Fils la justifie.

L'Incarnation de la seule personne du Verbe confirme donc très exactement la doctrine générale, qu'il nous a paru utile de rappeler ici : pour se terminer directement à une seule personne, notre union avec elle doit aboutir à quelque chose qui, de soi, lui appartienne réellement en propre. La conclusion, pour le Saint-Esprit, est celle que nous avons fait pressentir en posant la question tout à l'heure : l'hypothèse étant exclue d'une union hypostatique entre nous et lui, il n'a absolument rien qui lui appartienne en propre, et l'on ne saurait donc concevoir d'union se terminant, en tant que telle, à sa seule personne. Aussi bien avons-nous insinué en même temps que telle n'est pas non plus la conception des Pères de l'Eglise. C'est le moment de le montrer ; et il suffira pour cela de faire constater que l'effet propre et direct, attribué par eux à notre union avec le Saint-Esprit, consiste dans la participation à la nature divine, qui est commune aux trois personnes.

2° Si les Pères ont enseigné l'Union à titre personnel.

Plusieurs des textes déjà cités permettent de vérifier cette affirmation. On y voit exclu que le Père et le Fils puissent, comme ils le font, s'unir eux-mêmes à nous autrement que dans l'Esprit : comme leur action propre et vraiment personnelle se fait et ne peut se faire qu'en lui, ainsi leur union avec les créatures. Or, ceci implique de toute nécessité que l'union, comme l'action, se rattache à la nature : on ne concevrait pas autrement que l'action du Saint-Esprit dans les créatures fût l'action même du Père, ou que, pour le Père et le Fils, se donner eux-mêmes fût donner le Saint-Esprit en personne. A supposer, — ce qui est impossible, — que l'un d'eux agît au dehors par ce qui lui appartient en propre et le constitue personne, les autres se trouveraient par le fait même aussi étrangers à son opération que le

demeure, par exemple, le Saint-Esprit à la génération du Fils dans le sein du Père. De même pour l'union : quel qu'en soit le caractère, si elle est vraiment d'ordre personnel, la consubstantialité elle-même ne saurait la rendre commune. On l'a bien vu dans l'Incarnation : parce que l'union du Verbe à sa chair s'est faite directement et à proprement parler par son hypostase, ni le Père ni le Fils, malgré leur consubstantialité avec lui, ne l'ont aucunement partagée. Mais tout hypostatique qu'elle est, si elle se fût établie directement par la nature, de toute nécessité et au même titre, les trois Personnes se fussent trouvées également incarnées (1).

Mais nos textes disent plus. On y peut lire en propres termes que l'effet propre et voulu de notre participation au Saint-Esprit est de nous rendre participants à la nature divine elle-même : ainsi avons-nous entendu saint Cyrille y expliquer que, pour le Fils, s'unir à nous dans l'Esprit, c'était nous faire entrer en communion avec sa nature à lui et celle de son Père (2). Or, cette même doctrine est à la base, peut-on dire, de tout l'enseignement des Pères sur le fait et la portée de la communication du Saint-Esprit aux âmes justes. Ils y appuient sans se lasser leur démonstration de sa divinité.

Ce qu'ils en écrivent, en effet, dans les ouvrages auxquels s'emprunte toute la documentation traditionnelle en cette matière, n'est nullement pour revendiquer, en faveur de la troisième Personne, une opération ou un rôle singulier dans l'œuvre de la sanctification (3) ; pareille conception leur est totalement étrangère. Leur but est avant tout de réfuter ainsi l'hérésie contestant son identité de nature avec le Père et le Fils. Aussi retrouve-t-on partout dans cette polémique la considération de l'effet propre de l'union du Saint-Esprit. Par lui-même, il nous rend participants de la nature divine ; par lui, c'est la vie, la charité, la sainteté, propres à la nature du Père et du Fils, qui nous sont communiquées : c'est donc bien que lui aussi est cette même charité, cette même sainteté, cette même vie, et qu'il partage réellement avec les deux autres Personnes la même nature divine.

Le raisonnement se développe déjà tout au long chez saint Atha-

(1) On nous permettra de renvoyer à ce propos à notre *De incarnatione et Redemptione*, n° 179-191.

(2) Ci-dessus, p. 383 sqq.

(3) Le Le P. de Régnon (*op. cit.*, p. 545) avait déjà fait cette remarque à propos d'un passage de Didyme invoqué par Petau. Elle est à généraliser.

nase, dès sa première lettre à Sérapion, contre les premières manifestations de l'erreur macédonienne.

L'Esprit est le sceau par lequel nous recevons l'empreinte du Verbe... Or c'est ainsi que nous devenons participants de la nature divine, comme dit saint Pierre; ainsi toute la création participe-t-elle au Verbe dans l'Esprit. Par l'Esprit nous devenons participants de Dieu..... Mais, si le Saint-Esprit était une créature, en lui on ne saurait nullement participer à Dieu : unis à une créature, nous resterions étrangers à la nature divine et nous n'y aurions aucune part..... Puis donc que la participation au Saint-Esprit est ce qui nous fait entrer en communication avec la nature divine (εἰ δὲ τῇ τοῦ Πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως), nul ne saurait sans folie lui attribuer à lui-même une nature créée (1).

La même idée est reprise plus loin dans cette même lettre (2) et elle fait le fond du traité de Didyme sur le Saint-Esprit (3).

Saint Basile l'oppose pareillement à Eunomius :

« C'est dans l'Esprit, vient-il d'écrire, que la vie nous arrive du Père par le Christ ; car le Père vivifie ;... le Christ donne la vie ;... et nous sommes vivifiés par l'Esprit ». Mais il se rappelle alors le blasphème de l'hérétique : le Saint-Esprit ne serait que la première et la plus belle des œuvres du Fils ; la divinité et le pouvoir de créer lui feraient défaut : « Parler ainsi, reprend saint Basile, c'est rejeter jusqu'à la présence en nous de la divinité », car saint Jean, comme l'Apôtre, la rattache à l'inhabitation du Saint-Esprit. « Or, s'il est écrit que Dieu habite en nous par l'Esprit, n'est-ce pas une impiété manifeste de déclarer le Saint-Esprit dépourvu lui-même de la divinité ? Nous appelons dieux les êtres parfaits ; la perfection leur vient par l'Esprit : comment donc celui qui déifie les autres peut-il rester lui-même étranger à la divinité ? » (4).

Telle est aussi la question que pose saint Cyrille d'Alexandrie :

Ne faut-il pas être totalement dépourvu de sens et d'esprit pour ranger parmi les créatures celui par qui et en qui la nature de la divinité est en nous ?... Si le Saint-Esprit rend sages les êtres suscep-

(1) 23-24 (PG 26. 584 A-D).
(2) 31 (600).
(3) 4-7 ; 51-53, etc. (PG 39. 1036-1038; 1076-1078, etc.).
(4) *Adv. Eunom.* III, 4-5 (PG 29. 664 D-665 B).

tibles de sagesse, il faut absolument admettre qu'il est lui-même la Sagesse. Or, la Sagesse, avons-nous dit, c'est Dieu (1).

Et lui aussi revient au même argument :

Nous sommes rendus conformes au Christ, et le Christ grave en nous son image, par le Saint-Esprit, qui lui est semblable par nature. L'Esprit est donc Dieu, puisque c'est lui qui rend conforme à Dieu, en procurant par lui-même à ceux qui en sont dignes la participation à la nature divine (2).

On pourrait relever quantité de passages semblables dans les divers ouvrages du grand docteur. Comme il attribue à notre union avec le Christ, en tant que Dieu, notre participation à sa propre nature, ou à la nature divine en général (ci-dessus, p. 382-383), il ne se lasse pas de rattacher sa preuve de la divinité du Saint-Esprit au fait que cette participation elle-même s'obtienne par l'union à ce dernier : « Puisque le Saint-Esprit, par sa présence en nous, nous rend conformes à Dieu (συμμόρφους θεοῦ),... c'est donc qu'il est de la divine essence » (3).

Mais il importe surtout de remarquer à quel point lui demeure étrangère l'idée d'attribuer un caractère vraiment personnel à cette union de l'Esprit : sa conception nous révèle, en la précisant, celle des autres Pères.

Nous l'avons déjà lu chez lui, la participation à la nature divine, l'humanité du Christ ne l'obtient, elle non plus, que par son union au Saint-Esprit. C'est sa chair d'abord, afin d'être aussi le premier en cela, que le Verbe, en tant que Dieu, a voulu sanctifier, comme la nôtre, par cette voie. Ainsi a-t-il ajouté pour elle, à son union hypostatique, l'union par simple participation (σχετικῶς δῆλον ὅτι καὶ οὐ φυσικῶς) (4), qui lui est commune avec nous. Ainsi a-t-il acquis lui-même, en tant qu'homme, tout saint qu'il est par nature, en tant que Dieu, une sainteté par participation (μεθεκτῶς..., ἁγίασμον τὸν ἐν μεθέξει) semblable à la nôtre (5).

(1) *De Trinitate*, 7 (PG 75. 1121 C-D).
(2) *Ibid.* (1089 B-C).
(3) *Thesaurus*, 34 (PG 75.585 A).
(4) *In Jo.* XI. 12 (PG 74. 564 B).
(5) *Ibid.*, 10 (548 C et B; cf. 548D-549B, l'explication de ce mystère. Le principe général est énoncé au ch. 11 : L'union à Dieu ne peut se réaliser pour personne que par la participation au Saint-Esprit : (553 C-D).

Or, c'est là un fait, dont on ne saurait s'exagérer la signification. L'union au Saint-Esprit, qui nous est commune avec le Christ, s'y révèle à l'évidence comme n'étant aucunement, aux yeux de saint Cyrille, d'ordre personnel. Il nous la présente comme logiquement postérieure à la prise de possession personnelle par le Verbe de sa propre chair : jusque dans l'état d'union, la nature humaine en demeure susceptible (1), et, quand elle en reçoit le bienfait, si c'est encore au Verbe en personne, d'après saint Cyrille, qu'elle en est redevable, elle ne l'obtient néanmoins de lui que dans l'Esprit.

Ce n'est pas un autre que lui — le Verbe — qui sanctifie [le Christ en tant qu'homme], c'est lui-même plutôt qui travaille par lui-même (αὐτουργοῦντος δὲ μᾶλλον ἑαυτῷ) à la sanctification de sa chair (2)... Sa chair a été sanctifiée par l'Esprit, à la manière du reste de la création, en ce sens que le Verbe, saint par nature, a oint en lui — en l'Esprit — son propre temple (3).

Est-il possible de dire en termes plus clairs que cette onction, cette sanctification, n'appartient en propre ni à l'une ni à l'autre des deux Personnes ? On ne saurait dès lors, sans contredire formellement saint Cyrille, lui attribuer la pensée d'une union personnelle de l'Esprit assurant à nos âmes la participation de la nature divine, que l'union personnelle du Verbe n'a point par elle-même assurée à la sienne. Les explications du grand docteur sur la manière dont s'est accomplie d'abord dans le Christ l'union à Dieu, en quoi consiste notre sanctification, ne comportent comme conclusion que la doctrine déjà exposée par nous : l'union d'une Personne, par là même qu'elle est d'ordre vraiment personnel, demeure impropre à procurer par elle-même l'union des autres. Si donc il est avéré que les Pères sont unanimes à rattacher à notre union à l'Esprit notre union au Fils et au Père, c'est manifestement qu'à leurs yeux cette union n'est point d'ordre personnel.

Raisonnement, dira-t-on ; raisonnement de théologien scolastique. Il ne saurait prévaloir contre l'insistance des Pères à nous présenter le Saint-Esprit comme l'agent propre de notre sanctification,

(1) *Ibid.* (549 B.C.) ; cf. *De Trinitate*, 6 (PG 75. 1008 D.).
(2) *In Jo.* XI. 10 (PG 74. 548 B).
(3) « Καθ'ὁμοιότητα τῆς ἄλλης κτίσεως τὸν ἴδιον ἐν αὐτῷ καταχρίοντος ναὸν τοῦ κατὰ φύσιν ἁγίου καὶ ἐκ Πατρὸς ὄντος Λόγου » (*Ibid.* 549 D).

comme la sainteté substantielle, dont la participation peut seule nous rendre saints nous-mêmes. Le fait d'ailleurs, attesté, nous venons de le voir, par saint Cyrille, que le Verbe lui-même n'ait pu sanctifier son humanité qu'en lui communiquant le Saint-Esprit, ne suffirait il point à prouver que la troisième Personne possède en propre le privilège de déifier les créatures en se donnant à elles ?

Nous arrivons ainsi aux considérations, qui frappent le plus vivement les esprits. Petau y a insisté ; elles lui ont paru donner à sa preuve une force vraiment démonstrative.

§ 2. — Le principal argument de Petau : le Saint-Esprit vertu sanctificatrice.

Les Pères, dit-il, considèrent la sainteté, le pouvoir de sanctifier, comme appartenant en propre au Saint-Esprit. Il est essentiellement saint, écrivent-ils, la sainteté substantielle, la vertu sanctificatrice de Dieu. Plusieurs, et non des moindres, semblent même considérer cette vertu sanctificatrice, l'ἁγιαστικὴν, la τελειωτικὴν δύναμιν, comme la caractéristique de sa personne, celle qui le distingue du Père et du Fils : elle lui appartiendrait aussi réellement en propre que la paternité au Père et la filiation au Fils. « Dans ces, conditions poursuit Petau, comment ne pas conclure qu'à leurs yeux le Saint-Esprit a, dans l'œuvre de notre sanctification et de notre adoption, un certain rôle (*proprias quasdam partes*), qui ne s'attribue nullement aux deux autres Personnes, parce qu'il est considéré comme lui étant personnel » (1).

C'est ce rôle que Petau appelle un rôle, non d'efficience, mais d'union. L'état de justice consisterait dans une application de lui-même, c'est-à-dire, de sa substance, que le Saint-Esprit ferait aux âmes, et ainsi s'expliquerait que toute l'antiquité ait parlé de notre union, non seulement à la nature divine, mais à la personne même de l'Esprit.

Ainsi s'expliquerait aussi, ajoute-t-il, que saint Cyrille le désigne comme l'agent personnel de la sanctification (αὐτουργόν) ; il lui reconnaît, comme à la δυνάμει ἁγιαστικῇ, le pouvoir de la produire par lui-même (αὐτουργεῖν). Or, pareille qualification ne se comprend que si l'on y voit un trait de personne ; elle prouve, elle aussi, qu'on lui recon-

(1) *Dog. theol.*, *De Trin.*, l. VIII, cp. 6, nº 7 ; cf. l. VII, cp. 13, nº 21-22.

naît dans l'œuvre de la sanctification un certain rôle, qui, pour nous demeurer impossible à définir, n'en appartient pas moins exclusivement à sa personne (1).

Le P. de Régnon, quoiqu'il n'ait pas admis telles quelles ces conclusions de Petau, ne paraît pas avoir été insensible à son argumentation. Loin d'en discuter la valeur (2), il s'est plutôt complu, ici ou là, à la renforcer. A propos tout au moins de la sainteté considérée comme notion personnelle du Saint-Esprit, non seulement il y a ajouté d'autres textes des Pères (3), mais il s'est élevé contre la pensée d'en atténuer la portée, en n'y voyant que des appropriations ou des figures de langage. « Peut-on croire qu'enseignant aux fidèles le difficile mystère de la sainte Trinité, ils aient, dans une même phrase, distingué les deux premières Personnes par leurs noms vraiment personnels, et la troisième par un nom purement approximatif ? » (4).

Nous avons déjà parlé du fait de l'appropriation chez les Pères. Ce n'est pas seulement dans leurs écrits, c'est jusque dans les symboles de foi les plus authentiques, avons-nous vu, que se trouvent juxtaposés, à propos des personnes divines, les termes vraiment propres et les termes purement appropriatifs (5).

(1) *Lib.* VIII, cp. 6, nº 7.

(2) Ses critiques, t. IV, p. 526 sqq., portent uniquement sur la théorie elle-même et sur les inconvénients des expressions employées par son auteur.

(3) P. 312 sqq.

(4) P. 313.

(5) Dans le symbole, par exemple, dit de Nicée-Constantinople : En propre : du Père, le nom seul ; du Fils, la génération éternelle, l'Incarnation ; du Saint-Esprit, la procession du Père et du Fils. — Par appropriation : du Père, la toute puissance, la création ; du Fils, rien, sauf, en un certain sens, les mots de consubstantiel, Dieu de Dieu, lumière de lumière, etc.; du Saint-Esprit : la conception virginale du Christ, le pouvoir de vivifier, l'inspiration des prophètes.

La liturgie est pleine de juxtapositions semblables. Le *Te igitur clementissime Pater*, par exemple, ne s'adresse directement qu'au Père, dont le nom est pris au sens propre. Recevoir, au contraire, les offrandes qu'on le prie d'agréer est une action qui lui est attribuée par simple appropriation : le sacrifice ne s'offre pas moins au Fils et au S.-Esprit.

En enseignant le *Notre Père* à ses disciples, le Christ pareillement ne les invite et ne les peut inviter à appeler de ce nom que son Père à lui : terme personnel, par conséquent. Aussitôt après, il parle de sa volonté. Faudra-t-il la dire strictement personnelle, elle aussi ? Le raisonnement du P. de Régnon porterait à exclure qu'elle dût s'entendre

Aussi, ce qui paraît incroyable au P. de Régnon, saint Thomas le pose-t-il en fait pour tous les noms qui nous servent à désigner la troisième Personne. Aucun ne signifie par lui-même quoi que ce soit en Dieu qui lui soit exclusivement propre. Tandis que le Père est appelé Père, parce qu'il est seul à engendrer, et le Fils appelé Fils parce qu'il est seul à procéder par voie de génération, le Saint-Esprit, lui, dans la Trinité, n'est ni le seul à être un esprit saint, ni le seul à être amour, ni le seul à être donné. L'usage seul a fait que ces divers noms lui soient appliqués en propre.

Pas plus qu'il n'existe de mot spécial pour désigner la seconde des processions divines ou la relation qui y correspond, il n'existe de nom spécial pour la Personne qui en est le terme. Le mot amour ne signifie point de lui-même le terme de la procession par la volonté ; il ne lui convient pas plus exclusivement que ne le ferait le mot de pensée au terme de la procession par l'intelligence : chacune des trois personnes s'identifie également avec l'acte du connaître et du vouloir divin. Seule la nécessité d'un nom propre pour la dernière a fait « accommoder » à une signification d'ordre personnel des mots, qui, par eux-mêmes, s'appliqueraient aussi exactement à ce qui est d'ordre essentiel ou commun ().

Il ne suit nullement de là que ces appellations se réduisent à de pures étiquettes, sans fondement dans la Personne à laquelle elles sont appliquées. Au contraire : tout aussi réellement que le Père est père et le Fils fils, le Saint-Esprit est saint et principe de sanctification, amour, etc. Chacune des propriétés d'où dérivent ces mots est vraiment sienne et s'identifie même avec sa personne. Il est donc permis de le caractériser par là et de l'opposer de ce chef à tout être qui ne possède point ces mêmes propriétés et n'a par conséquent aucun titre à recevoir ce même nom. Ainsi pourra-t-on arguer de son nom de saint et de sanctificateur pour établir sa divinité à l'encontre des êtres qui ne possèdent point également en propre la sainteté, tout comme du nom de Fils on déduit la divinité du Verbe par opposition aux créatures. Il faudra seulement se souvenir que, pour lui convenir

aussi de la volonté du Fils en tant que Dieu. Et de même pour la volonté du Père, à laquelle le Fils, lors de son agonie, oppose sa volonté humaine...

(1) I, q. 36, a. 1 c. et cf. q. 27, a. 4, ad 3m ; q. 28, a. 4 c ; q. 37, a. 1 ; q. 38, a. 1, ad 2m et 3m ; a. 2.

réellement et le distinguer des êtres qui n'y ont aucun droit, les noms de la troisième Personne ne lui conviennent cependant pas aussi exclusivement que ceux de la seconde et de la première. En les lui « accommodant », l'usage n'a point fait que les propriétés, d'où leur vient leur signification originelle, aient cessé d'appartenir aussi réellement au Fils et au Père : et cette observation préalable est déjà bien de nature à mettre en garde contre la légitimité des conclusions de Petau.

Mais elle fait plus : elle nous amène à regarder au fondement même de ses conclusions. En nous présentant la sainteté, le pouvoir sanctificateur, comme appartenant en propre au Saint-Esprit, les Pères ont-ils prétendu nous y faire reconnaître le trait qui le distingue réellement du Père et du Fils ? Ni Petau ni personne ne saurait le contester, c'est à cette condition seulement qu'on pourrait discerner chez eux la pensée du rôle vraiment et exclusivement personnel qu'on croit lui devoir attribuer.

Or, à la question ainsi posée et précisée nous ne craignons pas de dire qu'il faut absolument répondre par la négative. Il s'en faut du tout que les Pères aient considéré le pouvoir sanctificateur comme exclusivement propre à la personne du Saint-Esprit. Ils l'ont, au contraire, très nettement présenté comme lui étant commun avec le Père et le Fils, et les conclusions qu'on a cru pouvoir tirer de leur langage procèdent toutes d'une équivoque fondamentale : ce qui distingue le Saint-Esprit des créatures a été pris pour ce qui le distingue aussi réellement des autres personnes divines.

1° Chez les Pères en général.

La confusion saute aux yeux pour ce qui concerne l'expression, agent personnel de sanctification (αὐτουργόν,... αὐτουργεῖν). Saint Cyrille l'applique au Saint-Esprit pour l'opposer aux agents de sanctification créés.

Eux, anges ou prophètes, n'ont point d'eux-mêmes et en eux-mêmes le pouvoir de sanctifier. Quand ils en reçoivent la mission, ils ne peuvent donc communiquer qu'une sainteté reçue du dehors, par participation (ἔξωθεν,... ἐκ μετοχῆς). Tel serait aussi, d'après les hérétiques, le pouvoir de sanctifier à reconnaître au Saint-Esprit (1). Il ne

(1) *Thesaurus*, 34 (PG 75. 586 D).

l'aurait point de lui-même et par nature, mais seulement par participation, à la manière par exemple dont un vase de métal tient du feu le pouvoir de réchauffer. Ainsi le Saint-Esprit aurait-il été d'abord rempli lui-même de sainteté par Dieu, et il en ferait part ensuite aux créatures (1). Le nom de saint ne serait point pour lui un nom d'essence mais un nom de fonction (2). — Dans ce cas, répond saint Cyrille, la sanctification dans l'économie nouvelle; comme la Loi dans l'économie ancienne, nous viendrait par une créature. Car « si l'Esprit n'agit point en nous par lui-même (οὐκ αὐτουργεῖ) et si, au lieu d'être par nature ce que dit son nom de saint, il reçoit d'abord par participation (μετοχικῶς καὶ μεταληπτικῶς), la sainteté, que l'essence divine déverse sur lui, pour qu'il nous transmette (ἐκπέμπει) ensuite la grâce dont il a éte gratifié lui-même, c'est par une créature que la grâce [dite] du Saint-Esprit nous est administrée. Mais tout cela est faux. La loi, oui, est par Moïse, c'est-à-dire par les anges ; mais la grâce et la vérité sont par Notre-Seigneur. C'est donc par lui-même que l'Esprit agit en nous (αὐτουργὸν ἄρα τὸ πνεῦμα ἐν ἡμῖν) : il nous sanctifie vraiment et il nous unit à lui-même en nous appliquant [en quelque sorte] à lui-même ; ainsi nous rend-il participants de la nature divine » (3).

On le voit, l'expression relevée par Petau ne trahit aucune opposition du Saint-Esprit aux autres Personnes. Ailleurs, saint Cyrille l'applique également au Fils : encore qu'il se sanctifie, comme homme, dans l'Esprit, « ce n'est point un autre que lui, c'est lui-même, qui travaille par lui-même à la sanctification de sa chair » (αὐτουργοῦντος δὲ μᾶλλον ἑαυτῷ πρὸς ἁγιασμὸν τῆς ἰδίας σαρκός) (4). Ici même, cette sanctification est rattachée immédiatement au Père lui-même. L'idée d'un sanctificateur intermédiaire entre lui et les êtres créés est une invention de l'hérésie : un Fils créateur, un Esprit œuvre du Fils et investi par le Père du pouvoir de sanctifier : « Non, reprend le docteur alexandrin ; ce pouvoir sanctificateur (αὐτὴν ἐκείνην... δύναμιν ἁγιαστικήν), qui procède naturellement du Père, nous, nous

(1) *Ibid.* (593 A).

(2) « Λειτουργίας μᾶλλον ἤπερ οὐσίας ἔσται σημαντικὸν τοὔνομα αὐτῷ, καὶ οὐ τί ἐστι κατὰ φύσιν ἐκ τούτου μανθάνομεν, ἀλλ'ὅ τι τέτακται ποιεῖν » (596 D).

(3) « Ἁγιάζον καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ τῆς πρὸς αὐτὸ συναφείας, θείας τε φύσεως ἀποτελοῦν κοινωνούς » (597 C).

(4) *In Jo.* XI. 10 (PG 74. 548 B).

l'appelons l'Esprit-Saint. Votre sanctification de la création par un intermédiaire (διὰ μέσου τινός) nous l'estimons superflue, car la bonté de Dieu ne dédaigne pas de s'étendre jusqu'aux derniers des êtres : puisqu'ils sont tous son œuvre, elle peut bien les sanctifier par le Saint-Esprit (1) ».

La pensée fondamentale reparaît ainsi toujours la même : être sanctifié par l'Esprit, c'est l'être par le Fils et par le Père en personne. Le pouvoir sanctificateur lui appartient bien en propre ; c'est bien en s'unissant à lui que les créatures sont sanctifiées : mais il ne se distingue par là que des sanctificateurs créés. De ce chef, il n'y a entre lui et le Fils ou le Père aucune différence réelle : la sainteté qu'il communique n'est point en lui un bien de personne ; elle est un trait de son essence et c'est pourquoi les docteurs catholiques s'appliquent à lui en faire honneur. Comme nous l'avons déjà dit, elle leur est une preuve facile et irréfutable de sa divinité : sanctifier, déifier, comme le fait le Saint-Esprit, par la communication de soi-même, c'est posséder en soi la divinité ou la sainteté substantielle.

Mais la preuve ainsi déduite tient toute, on le voit, à ce que la sainteté du Saint-Esprit n'ait rien d'une participation. Elle doit être de l'essence même de la personne qui la communique ou plutôt s'identifier avec elle. Et voici qui explique l'insistance des Pères à montrer dans le Saint-Esprit la sainteté même ou la vertu sanctificatrice de Dieu : l'identification, à laquelle s'est attaché Petau, n'a point chez eux d'autre portée ni d'autre signification. Il est facile de s'en rendre compte par saint Cyrille.

Contre ces hérétiques, dont nous parlions tout à l'heure, et qui reconnaissent seulement au Saint-Esprit un pouvoir de sanctification reçu, comme chez tous les êtres créés, par investissement du dehors, il pose d'abord en thèse que, loin d'être saint, comme nous, ἐκ μετοχῆς τῆς τοῦ θεοῦ Πατρός, il l'est, au contraire, par nature et substantiellement (φύσει καὶ οὐσιωδῶς) (2). Puis, pour le prouver, il leur demande à eux-mêmes d'indiquer quelle peut bien être sa nature propre, si la sainteté, comme ils le prétendent, n'est chez lui qu'un accident survenu du dehors.

Ce qui est saint par participation est comme un vase qui reçoit une sainteté adventice. C'est donc d'abord autre chose en soi-même et

(1) *Thesaurus*, 34 (PG 75. 597 A).
(2) 593 A.

dans sa propre nature : ainsi de l'homme, de l'ange et de la créature raisonnable en général. A eux donc, puisqu'ils ne craignent pas d'attribuer à l'Esprit une sainteté reçue de Dieu le Père par participation et non point par nature, de dire ce qu'il est en lui-même et pour sa part (τί ποτ'ἄρα αὐτὸ καθ'ἑαυτὸ καὶ ἰδιαζόντως ἐστὶν). Mais nous avons la réponse des Ecritures : de lui elles disent uniquement qu'il est saint. Ce n'est donc point par participation ou par composition (οὐκ ἐκ μετοχῆς, οὐδὲ ἐκ συνθέσεως) qu'il est saint ; il est essence et nature sanctificatrice, qualité, si j'ose ainsi parler, de la divinité du Père, tout comme la douceur l'est du miel ou le parfum de la fleur (1).

On ne contestera pas, je pense, que saint Cyrille ait ici uniquement en vue l'essence même du Saint-Esprit, ce qui le met à part des êtres créés qualifiés également de saints, et nullement ce qui le distingue du Père ou du Fils.

L'Ecriture, reprend-il, en donnant constamment à l'Esprit le nom de saint, ne désigne point par là, comme l'ont rêvé ces inconsidérés, un de ses accidents (ἕν τι τῶν συμβεβηκότων αὐτῷ). Non : elle nous montre ce qu'il est par nature, comme ferait celui qui, voulant donner la définition de l'homme et indiquer ce qu'il est par essence, dirait : animal raisonnable, mortel... Concluons donc : s'il est saint par nature (κατὰ φύσιν), ce n'est pas du dehors que lui vient d'être tel ; c'est lui, au contraire, qui, étant opération naturelle (ἐνέργεια φυσική), vivante et subsistante (ἐνυπόστατος), de l'essence divine, donne à la créature sa perfection en la sanctifiant et la rendant participante de lui-même (2).

Ce n'est pas assez. Comme s'il s'appliquait à varier l'énoncé de sa doctrine, le voici maintenant qui en donne une expression négative : « Si l'Esprit n'est saint que par participation, son nom, au lieu de signifier son essence (οὐσίαν), signifierait plutôt sa fonction ; nous n'apprendrions point par lui ce qu'il est dans sa nature (κατὰ φύσιν), mais ce qu'il a reçu mission d'accomplir. Selon son essence (κατ'οὐσίαν), il serait donc autre chose que saint, et son opération propre serait autre que l'opération sanctificatrice, ajoutée, prétendent-ils, [à sa nature] » (3).

(1) 593 D-596 A.
(2) 596 B-C.
(3) 596 D,

Est-il possible de rattacher plus étroitement le pouvoir de sanctifier à la nature et de nier par suite plus nettement qu'il soit d'ordre strictement personnel ?

Aussi bien saint Cyrille le revendique-t-il également pour le Fils. Lui aussi, il l'appelle saint οὐσιωδῶς (1). De lui aussi il déclare que, saint par nature, il lui appartient de sanctifier. « Ἁγιάζει γὰρ αὐτὸς, ἅγιος ὢν κατὰ φύσιν » (2). « Ἁγιάζει ἡ ἀλήθεια, τουτέστιν ὁ Υἱός » (3). Pour lui, comme pour l'Esprit, les hérétiques sont mis en demeure de prouver que sa sanctification est seulement un don qui lui a été fait (εἴπερ ἐστὶν ἐν Υἱῷ τὸ ἡγιάσθαι δοτόν) (4), qu'elle lui est venue par participation (ἐν μεθέξει γέγονεν ἁγιασμοῦ) (5). Non, il la possède bien en propre, et cela pour la même raison que le Saint-Esprit lui-même, parce qu'il a en lui la nature divine, qu'il en est le fruit et que la sanctification appartient en propre à la nature qui l'a engendré (6).

C'est la divinité, en effet, qui possède en propre la sanctification, et, si l'Esprit la manifeste et la communique, c'est qu'il est saint dans sa nature : « Ἴδιον Θεότητος ὁ ἁγιασμὸς, οὗ τὸ Πνεῦμα δεικτικὸν· ἅγιον γὰρ κατὰ φύσιν (7). Il en est pour lui du pouvoir de sanctifier comme de celui de communiquer la vérité ou de rendre sage ; l'un et l'autre lui appartiennent à raison de sa nature. Sage par nature et non point par participation, « parce qu'il est l'Esprit de la Sagesse, il garde en lui la totalité de l'opération du Fils et manifeste dans sa propre nature celle-là même où il a son origine, il est également saint par nature parce qu'il est du Père saint ». Et voilà très exactement pourquoi il n'est ni sage ni saint par participation : il l'est plutôt substantiellement (οὐσιωδῶς) ; il l'est en tant que « qualité naturelle de la divinité sainte, qui se découvre en lui tout comme dans le Père et dans le Fils » (οἱονεί τις ποιότης φυσικὴ τῆς ἁγίας τε καὶ σοφῆς Θεότητος, τῆς ὡς ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ νοουμένης[οὕτω] καὶ [ἐν] αὐτῷ τῷ

(1) «Οὐσιωδῶς ὑπάρχων σοφία, καὶ ζωὴ,... ὅσιος,...ἅγιος, ἀγαθός » (*In Jo.* XI. 7; PG 74. 497 D-500 A).

(2) *De Trinit.* 6 (PG 75. 1017 B).

(3) *Adv. Nestor.*, 4, 2 (PG 76. 180 B.

(4) *De Trinit.* 6 (PG 75. 1020 A).

(5) *Ibid.* (1017 D).

(6) Ἔνεστι γὰρ [ὁ ἁγιασμός] τῇ ἀληθῶς θείᾳ τε καὶ ὑπὲρ πάντα φύσει, ἧς ἐπείπερ ἐστὶ καρπὸς ὁ Λόγος, ἕξει δή που πάντως ὡς ἴδιον ἐν ἑαυτῷ τῆς τεκούσης αὐτὸν φύσεως τὸν ἁγιασμόν » (1008 D).

(7) 1009 D.

Πνεύματι) (1). En d'autres termes, c'est sa communauté de nature avec les deux autres personnes qui le rend essentiellement saint et lui permet de communiquer la sanctification divine en se communiquant lui-même : « Dieu, en effet, étant saint par nature, l'Esprit se trouve [aussi] substantiellement saint, et [voilà pourquoi] on peut entrer par lui et en lui en participation du Dieu saint » (2).

Pareil langage, il est vrai, peut sembler contredire la thèse fondamentale que le pouvoir de sanctifier appartient essentiellement à l'Esprit. Et saint Cyrille, en effet, se fait adresser aussitôt l'objection : « La sanctification ne lui appartient donc pas en propre (οὐκ ὡς ἴδιον) ; elle lui est conférée et il la confère à la créature de la part de Dieu » (3). Mais la réponse qu'il y oppose le ramène toujours au même point : d'avoir la sainteté du Fils et du Père, et de ne l'avoir qu'en vertu de sa procession, ne fait point qu'elle lui appartienne moins en propre ou qu'il l'ait, lui aussi, par participation : c'est la preuve, au contraire, qu'elle lui est aussi essentielle qu'à eux-mêmes.

« Celui qui est du Fils, dans le Fils et le propre du Fils (ἐξ αὐτοῦ τε καὶ ἐν αὐτῷ καὶ ἴδιον αὐτοῦ), comment pourrait-il donc le recevoir par participation ? Sanctifié à la manière de ceux qui sont hors de lui, il serait étranger par nature à celui dont il est appelé le propre (4) ». « Tout comme le Fils, parce qu'il est consubstantiel à Dieu le Père et en est le Verbe, manifeste sa pensée (τὰ αὐτοῦ λαλεῖ)... et n'a pas d'autre vouloir que le sien,... de même pour le Saint-Esprit à l'égard du Fils. Il manifeste la pensée du Christ (τὰ Χριστοῦ λαλεῖ), parce qu'il est son Esprit et que, par suite de leur complète identité de nature, il a la même pensée et la même parole. Il est donc saint, non point par participation ou en vertu d'une relation au Fils purement extrinsèque, mais par nature et en vérité, parce qu'il est son Esprit » (5)... Ainsi donc, « au lieu d'être pour lui une espèce de titre de gloire ou de supériorité, comme le sont pour ses créatures les noms de Principauté, de Trône ou de Domination, son nom de Saint exprime plutôt ce qu'on pourrait appeler sa qualité substantielle (οἱονεὶ τῆς οὐσιώδους ποιότητος δεικτικόν), tout comme le fait pour le Père celui de Père et pour le Fils celui de Fils » (6).

(1) 1012 C.
(2) *De Trinit.* 7 (*Ibid.* 1120 A).
(3) 1120 B-C.
(4) 1120 C.
(5) 1121 A.
(6) 1121 B.

Ici cependant, c'est à nous de nous arrêter. Les derniers mots cités n'insinueraient-ils point par eux-mêmes la conclusion de Petau ? Ce rapprochement des trois noms de Saint, de Père et de Fils, ne donnerait-il pas à entendre qu'aux yeux de saint Cyrille ils sont tous également exclusifs les uns des autres et donc que la sainteté, tout comme la paternité et la filiation, constitue un véritable trait de personne ? Non. Pour qui a suivi le raisonnement dans lequel s'insère ce rapprochement et n'a point perdu de vue le but ou les adversaires, qui demeurent visés, l'objection ne peut même pas se poser. L'erreur, à laquelle en a toujours notre docteur, conteste uniquement que le Saint-Esprit possède de lui-même et par nature la sainteté qu'il communique : le nom de saint n'aurait pour lui qu'une valeur relative. Il ne serait pas plus naturellement saint que le Verbe n'était fils, d'après les ariens ; dans les deux cas, ces deux mots seraient pris au sens métaphorique et ne s'appliqueraient pas plus en propre aux deux personnes divines qu'aux divers êtres créés.

Voilà contre quoi exactement, mais contre quoi uniquement, proteste saint Cyrille ; les paroles même, qui précèdent et suivent celles qui viennent de nous arrêter, montrent d'ailleurs très clairement qu'il n'y faut chercher aucune allusion à ce qui constitue les Personnes en tant que telles ou les distingue les unes des autres. Il ne songe qu'à écarter le sens figuré des noms qui servent à les désigner.

De même qu'il est absurde et insensé de nommer homme celui qui est homme véritablement et de concevoir autre chose à côté, ainsi est-il de la dernière sottise d'appeler saint le Saint-Esprit et de ne pas l'honorer comme saint par nature mais de le rejeter violemment hors de sa place dans une autre nature... Et comme la marque de la dernière ineptie serait de donner à Dieu le nom de Père et de penser qu'il ne l'est pas, ou de nommer Fils le Fils et de dire qu'il ne l'est pas, comment excuser l'ignorance de ceux qui osent dépouiller de la sainteté naturelle celui qui est par nature et véritablement le Saint-Esprit ? (1).

Aussi la conclusion, par laquelle saint Cyrille résume sa démonstration, se termine-t-elle par une précision qui écarte tout doute sur le fond de sa pensée.

Si donc Dieu est saint par nature, et si l'Esprit que nous voyons

(1) 1121 B.

être de lui et en lui est saint [également] par lui-même, d'où pourrait bien venir entre eux une distinction quelconque, — je veux dire quant à l'essence (τίς ἂν εἴη λοιπὸν ὁ τῆς ἑτερότητος τρόπος, φημὶ δὲ τῆς κατ'οὐσίαν) (1).

La sainteté de l'Esprit envisagée dans cette discussion est donc bien uniquement la sainteté propre à l'essence divine et, à ce titre, commune aux trois personnes. Pour discerner ce qui les distingue et ce qui appartient en propre à chacune d'elles, saint Cyrille n'a égard qu'à ce en quoi se manifeste leur manière d'être particulière (ὁ τῆς ὑπάρξεως τρόπος), autrement dit, à leur hypostase ou à leur relation. Aussi ne relève-t-il plus alors dans le nom de la troisième le trait de sa sainteté; il n'en retient que ce qui insinue un rapport entre elle et les deux autres.

Le mot Père montre qu'il a engendré, le mot Fils qu'il a été engendré. De même pour le nom (κλῆσις) donné à l'Eprit : on y peut voir (διαμεμήνυκεν) qu'il a son origine en Dieu le Père (ἐστιν ἐκ τοῦ Πατρός) et qu'il appartient aussi en propre au Fils (ἴδιον καὶ αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ), à la manière — sauf l'hypostase et la vraie subsistance — dont nous appartient à nous, hommes, notre esprit (2).

Cette doctrine si nette de saint Cyrille ne lui est point personnelle. Elle se retrouve chez tous les Pères, qui se sont appliqués à mettre en lumière la divinité du Saint-Esprit.

Ainsi saint Grégoire de Nazianze signale-t-il, entre beaucoup d'autres traits de sa nature increéée, qu'il soit « participé » mais « ne participe pas » lui-même (μετεχόμενον, οὐ μέτεχον), qu'il « soit sanctifié par nature etn on point par grâce » (φύσει, οὐ θέσει, ἁγιαζόμενον) (3). Et, comme saint Cyrille, il s'applique ailleurs à mettre en relief ce qu'a d'absolument vrai et réel sa sainteté. Comme lui aussi, il la rapproche, à ce

(1) 1121 C.

(2) 1092 B. — On notera combien reste vague et indéterminée, par comparaison surtout avec celle du Père et du Fils, la manière d'exister (ὁ τῆς ὑπάρξεως τρόπος) ainsi attribuée au Saint-Esprit. Ici, pas de nom spécial pour désigner le mode propre de procession. La relation d'où vient à la troisième personne son hypostase propre, n'apparaît que dans le fait d'être *de* : l'Esprit *du* Père, l'Esprit *du* Fils. Ainsi avait-on établi la personnalité du Verbe : Verbe *du* Père, il ne pouvait pas être le Père lui-même.

(3) *Or.* 31.29 (PG 36. 165 C).

propos, de la paternité et de la filiation divines. Non moins que celles-ci, elle est d'ordre unique et se doit entendre plus au propre qu'aucune sainteté créée.

Véritablement père est le Père, et plus véritablement qu'on ne l'est parmi les hommes, car il engendre seul et sans conjoint ; et il n'engendre qu'un seul Fils ; et il est seulement Père, car il ne commença point par être fils lui-même... Vraiment fils est le Fils, car seul fils d'un père engendrant seul, il est né d'une manière unique et il est uniquement fils... Véritablement saint l'Esprit-Saint, car il n'en est pas d'autre qui le soit comme lui ou de la même manière que lui : il n'y a pas ici de sanctification par addition ; c'est la sainteté même (1) ».

Le P. de Régnon a fait « observer le balancement de ces phrases où sont caractérisées les Personnes » (p. 317). Mais il a omis de vérifier lui-même exactement la direction des traits ainsi accentués. La pointe en est toute vers le dehors. En « caractérisant » ici les personnes divines, saint Grégoire ne s'est point attaché à faire ressortir leurs diversités mutuelles, il a seulement relevé ce qui les classe toutes dans l'ordre divin. La « vérité » mise en lumière est celle par où la paternité, la filiation et la sainteté divines s'opposent aux paternités, aux filiations et aux saintetés créées. Ce qu'il considère comme appartenant en propre à chacune des trois personnes se peut voir quelques lignes plus haut ou quelques lignes plus bas dans son discours. Or, s'il est question, là encore, de la paternité et de la filiation, la sainteté, elle, n'y paraît plus ; comme caractéristique propre du Saint-Esprit, l'orateur ne mentionne que sa procession.

Divin encore ce qui fait la singularité (τὸ μοναδικόν) du Fils et du Saint-Esprit : la filiation chez l'un ; chez l'autre la procession (πρόοδος) sans filiation... Commun aux trois d'être sans être devenu, et de posséder la divinité ; propre au Fils et au Saint-Esprit de tirer leur origine du Père ; propre au Père l'innascibilité ; propre au Fils la filiation ; propre au Saint-Esprit l'émission (ἔκπεμψις) (2).

D'ailleurs, non moins que saint Cyrille, saint Grégoire reconnaît également au Fils le pouvoir de sanctifier par lui-même. Entre autres

(1) *Or*. 25.16 (PG 35. 1221 A-B).
(2) 1221 A et B.

noms qu'il lui trouve appliqués dans l'Ecriture, il relève celui de sanctification (ἁγιασμός) (1). C'est par la communication de sa personne qu'il explique la sanctification exceptionnelle de sa nature humaine. De là lui vient le nom de Christ (Χριστὸς διὰ τὴν θεότητα), « car elle-même est l'onction de l'humanité, elle la sanctifie, non point comme les autres christs, en agissant sur elle, mais en lui rendant présent tout entier celui qui confère l'onction (οὐκ ἐνεργείᾳ... ἁγιάζουσα, παρουσίᾳ δὲ ὅλου τοῦ χρίοντος) (2).

On pourrait objecter que, vers le début de son discours spécial sur le Saint-Esprit, le grand « théologien » lui réserve en propre le titre de saint. Il paraît si bien lui en reconnaître le privilège que sans lui, dit-il, la divinité demeurerait incomplète et imparfaite ; il lui manquerait le saint, car « comment l'aurait-elle, si elle ne l'avait pas lui ? » (3).

Mais la rhétorique est ici par trop manifeste. Le P. de Régnon, qui s'est complu à traduire tout le passage (p. 321), et qui invite (p. 322) à « en peser toutes les expressions », n'a cependant pas songé à les prendre à la lettre. Saint Grégoire n'a tout de même pas voulu dire que le Fils et le Père doivent, eux aussi, au Saint-Esprit ; que la sainteté leur vienne de lui. Il n'a certainement pas admis que quelque chose lui pût appartenir dont il ne leur fût pas redevable. Assurément, pour reprendre les comparaisons de saint Cyrille, le feu ne serait pas le feu s'il était dépourvu de chaleur, et l'eau non plus ne serait point de l'eau si elle était sans fraîcheur ; le miel serait bien imparfait s'il manquait de douceur, et la fleur également, si elle manquait de parfum (4). Mais la chaleur n'en appartient pas moins réellement et en propre au feu lui-même, et la fraîcheur à l'eau, ou la douceur au miel et le parfum à la fleur. « La fleur aussi, explique saint Cyrille à propos du Saint-Esprit et de sa dépendance du Fils, la fleur aussi pourrait dire du parfum qui s'exhale autour d'elle : il reçoit de moi » (5).

Ces sortes de comparaisons abondent chez saint Athanase. Et le

(1) *Or*. 30.20 (PG 35. 130 D) d'après 1 *Cor*. 1. 30.
(2) *Ibid*., 31 (132 B).
(3) *Or*. 31.4 (137 A).
(4) *Thesaurus*, 34 (PG 593 D ; 596 A).
(5) « Ὥσπερ ἂν εἴ τι τῶν εὐοσμοτάτων ἀνθέων περὶ τῆς ἐξ ἑαυτοῦ διασκιδναμένης ὀσμῆς... λέγοι ὅτι Ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται ». (*De Trinit*., 6 (PG 75. 1012 A-B).

but en est le même. Dans la première lettre à Sérapion, par exemple, elles lui servent à faire saisir, non point ce qui est propre, mais ce qui est commun au Saint-Esprit avec les autres personnes.

« Essayez, dit-il, de séparer l'éclat de la lumière ou la sagesse du sage », et vous pourrez essayer alors d'expliquer comment la présence en nous de l'une d'entre elles y rend présentes les deux autres (1). Pour nous mettre sur la voie, l'Ecriture elle-même a recours à des exemples : l'image et la splendeur, la source et la rivière, la substance et sa figure. Ainsi nous amène-t-elle à « croire qu'il n'y a qu'une sanctification (ἕνα εἶναι τὸν ἁγιασμόν), celle qui vient du Père par le Fils dans le Saint-Esprit. Car, tout de même que le Fils est unique, l'Esprit, que le Fils donne et envoie, est unique également. Il n'est pas plusieurs, ni un parmi plusieurs; il est seul l'Esprit (ἕν ἐστι καὶ οὐ πολλά, οὐδὲ ἐκ πολλῶν ἕν, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ Πνεῦμα). Il le faut bien. Puisque le Fils, Verbe vivant, est unique, unique aussi, parfaite et complète, doit être l'opération sanctifiante, illuminatrice, vivante, qui lui appartient et qui est dite procéder du Père parce que le Fils, de qui elle jaillit et par qui elle est envoyée et donnée, procède manifestement du Père » (2).

Ici encore, parce que le Saint-Esprit est identifié avec cette « opération sanctificatrice et illuminatrice », ce passage pourrait suggérer à certains qu'elle lui est attribuée en propre et à titre vraiment personnel. Mais ils méconnaîtraient ainsi la pensée la plus manifeste de saint Athanase. Sa préoccupation, en effet, est toute ici d'établir la parfaite unité qui existe, du point de vue sanctification ou illumination, entre le Saint-Esprit et les deux autres personnes. Dans cette réfutation de l'erreur macédonienne, il n'a pas à s'occuper de ce qui lui appartient en propre et le distingue du Père ou du Fils ; comme à tous les Pères grecs, le rôle de sanctificateur, qui lui est attribué dans l'Ecriture, lui sert uniquement à prouver sa divinité. C'est en participant à lui que l'on reçoit la vie : comment ferait-il partie des êtres créés celui, en qui les créatures reçoivent la vie ? (3).

Il est l'onguent et le cachet, en qui le Verbe oint et marque toutes choses... Il n'est donc point de ceux qui reçoivent l'onction et le sceau... Non ; il est le propre du Verbe, qui oint et qui scelle. Car l'onguent possède la bonne odeur et l'haleine de celui qui oint, et ceux

(1) *Ad Serap.* I 20 (PG 26. 577 A).
(2) 577 D-580 A.
(3) 23 (584 C).

qui, par l'onction, deviennent participants de celui-ci disent : Nous sommes la bonne odeur du Christ... (1).

D'être ainsi participé sans participer lui-même prouve qu'il n'est point du nombre des créatures. Et le fait d'être unique le prouve également ; mais le fait d'être unique tient pour lui à ce qu'il est « le propre du Verbe, qui est unique, et le propre aussi du Dieu qui est unique, ainsi que consubstantiel » à tous deux (2). De là vient qu'il ne saurait rien donner de lui-même à personne, et encore que sa présence nous rend également présents le Fils et le Père : « Car, où est la lumière, se trouve aussi son éclat, et où se trouve l'éclat s'en trouve l'opération et la grâce étincelante » (3).

La même doctrine s'exprime dans ces quelques mots, entre autres, de saint Epiphane : « C'est la Trinité elle-même, qui est appelée sainte... [Comme] ils sont trois agissants, [mais] trois coagissants, ils sont [aussi] trois saints ensemble. » (Τρία ἅγια, τρία συνάγια,... τρία ἐνεργὰ, τρία συνεργὰ... Τριὰς αὐτὴ ἡ ἅγια καλεῖται) (4).

Le langage de Didyme l'Aveugle n'est pas moins expressif. Il déduit la consubstantialité du Saint-Esprit du fait que, comme au Père et au Fils, l'Ecriture lui reconnaît le pouvoir de sanctifier en se communiquant lui-même (5). Le nom de saint, de même, ne lui est pas moins appliqué qu'à eux (6). Ainsi s'explique aussi que « communiquer au Saint-Esprit soit communiquer à eux ; qu'avoir la charité du Père, soit l'avoir du Fils, procurée par le Saint-Esprit ; que participer à la grâce de Jésus-Christ soit avoir la même grâce donnée par le Père au moyen de l'Esprit. En tout cela se manifeste leur identité d'opération à tous trois. Or, n'avoir qu'une opération, c'est aussi n'avoir qu'une substance » (7).

(*A suivre*).

Enghien (Belgique) Paul Galtier, S. J.

(1) 585 A.

(2) « Τοῦ Λόγου ἑνὸς ὄντος ἴδιον, καὶ τοῦ θεοῦ ἑνὸς ὄντος ἴδιον καὶ ὁμοούσιον » (27 : 593 B-C).

(3) 30 (600 B-C).

(4) *Ancoratus*, 67 (PG 43. 137 C).

(5) *De Spir. Sancto*, 53 (PG 39. 1078 A).

(6) 54 (1079 A).

(7) 17 (1049 C-D).

COMPTES RENDUS

A. Hamon, S. J. — *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur.* I. *Vie de Sainte-Marguerite-Marie*, 5e édition, revue et corrigée. — II. *L'aube de la dévotion*, Paris, Beauchesne, 1923-1925, 2 vol. 8°, XII-504 et XXXIX-359 pages.

Ces deux premiers volumes de la grande *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, préparée par le P. Hamon, méritent les plus grands éloges. L'auteur a étudié de très près son sujet, se préoccupe de faire œuvre rigoureuse d'historien, passe les textes au crible d'une critique exigeante et ne retient que ce qui est de réelle valeur. On lira avec charme et profit les pages pleines d'émotion et d'enthousiasme raisonné qu'il a consacrées aux protagonistes de la dévotion au Sacré-Cœur. Si l'on est amené à formuler des réserves et à exprimer quelques *desiderata* c'est moins sur ce qu'il nous donne, en général d'excellente qualité, que sur ce qu'il aurait pu y ajouter et qui aurait encore accru notre dette à son égard.

Il faut provisoirement lui faire crédit, pour l'ordre qu'il a cru devoir adopter. Partant de cette idée très juste que la dévotion actuelle émane directement de Paray-le-Monial, que c'est la dévotion telle que sainte Marguerite-Marie l'a fait connaître et propagée qui a subi les assauts de l'impiété au XVIIIe siècle puis a triomphé au cours du XIXe, il a estimé nécessaire de raconter d'abord la vie de la sainte. Ainsi ne seront point lassées les bonnes volontés qu'une trop longue excursion préliminaire entraînerait d'abord à travers les écrits et les témoignages concernant la dévotion au Sacré-Cœur, avant les révélations de Paray-le-Monial. La raison paraîtra bien subtile et l'on peut demeurer sceptique sur la valeur du moyen mis en œuvre. Cependant seule l'exécution complète du programme — et nous en sommes encore assez éloignés, semble-t-il — permettra de porter un jugement définitif sur cette manière tout à fait insolite de conduire l'histoire. En pratique, actuellement, la chose est d'une importance secondaire, chaque volume ayant son indépendance et se suffisant à lui-même.

Sur le premier, il n'y a pas à s'attarder. La première édition date de 1907 et la 5e n'offre, en dehors des suppressions et d'une modification importante, que peu de changements. Ces suppressions ne portent point d'ailleurs sur le texte lui-même. Depuis 1907 a paru la troisième édition de la *Vie et des œuvres de Sainte Marguerite-Marie*, due à Mgr Gauthey (1915). J'ai été amené au moment même à formuler, dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, des réserves analogues à celles que présente discrètement le P. Hamon. Il faut bien le redire : cette édition ne répond pas à ce que l'on désirait et laisse encore la place pour une édition vraiment critique. Toutefois le P. Hamon a estimé qu'elle rendait superflue la description des sources qui ouvrait

son volume et il a supprimé celle-ci. On approuvera moins l'autre suppression que ne compense pas complètement la table analytique détaillée : une table des noms propres rend toujours service et du moment qu'elle existait, il n'y avait qu'à la conserver. Quelques pages de plus dans un volume de plus de cinq cents pages ne l'auraient pas notablement alourdi. La modification concerne la question du message à la France, plus développée, dans cette nouvelle édition, à raison de l'actualité qu'elle avait reprise au cours de la guerre et des controverses dont elle a été l'objet. Tout le monde ne concèdera pas au P. Hamon la valeur du raisonnement formulé dans la note de la p. 418 où il est fait bien peu de cas des circonstances historiques précises visées dans le message et il est clair que l'on n'est plus là sur le terrain de l'histoire proprement dite. Il s'attache surtout d'ailleurs à étudier les circonstances qui ont accompagné l'accomplissement de la mission auprès du Roi. Le résultat est négatif mais peut-être sera-t-on étonné de l'assurance avec laquelle, malgré les dires formels de sainte Marguerite-Marie : « comme Dieu a choisi le R. P. de la Chaise », le P. Hamon n'attribue qu'à l'initiative personnelle de la sainte l'indication de cet intermédiaire. On s'explique mal l'humble visitandine écrivant cette phrase si elle n'est pas l'écho d'une révélation reçue. Les réflexions qui suivent sur l'influence ultérieure du message au XVIIIe siècle et de nos jours paraissent d'ailleurs très justes, encore qu'il faille tenir compte de certaines considérations fort opportunément présentées ailleurs par S. E. le cardinal Billot.

Le second volume de l'*Histoire* nous ramène aux origines elles-mêmes de la dévotion au Sacré-Cœur et en poursuit le développement jusqu'à la fin du XVIe siècle. Ici encore sur l'opportunité de cette coupure, on est obligé de suspendre son jugement, bien que l'introduction générale semble indiquer qu'il y a là de la part de l'auteur non point une simple césure matérielle mais un dessein bien arrêté de réserver l'histoire du XVIIe siècle pour une nouvelle période, en la rattachant intimement aux révélations mêmes de Paray. A première vue on ne voit guère ce qui justifie un pareil plan et il ne paraît pas possible de faire une distinction aussi tranchée. L'avenir nous renseignera. En attendant voici en dix chapitres l'*Histoire*, telle que la comprend le P. Hamon pour cette première période. L'Introduction précise le rôle de la dévotion au Cœur de Jésus dans l'économie du christianisme et sa véritable nature, le double élément qui la constitue et dont la notion sera toujours strictement présente à sa pensée quand il s'agira d'apprécier la portée de certains textes ou de certaines figurations. Il conclut en affirmant que l'on peut dès maintenant fixer les lignes essentielles de cette *Histoire* et que l'avenir, qui peut et doit encore apporter beaucoup de détails nouveaux, ne les modifiera pas.

Nous le croyons volontiers avec lui mais peut-être n'apprécierions-

nous pas de la même manière la valeur de ces détails. Il y a en effet deux façons de comprendre la composition de cette *Histoire* : s'attacher aux grandes lignes, aux courants importants, aux auteurs qui paraissent les plus caractéristiques, de manière à détacher en grand relief quelques médaillons, d'ailleurs soigneusement burinés ou au contraire, sans noyer dans le détail ces lignes essentielles, se soucier cependant d'accumuler le plus possible de faits dûment constatés et préalablement passés au crible d'une critique judicieuse, n'acceptant que l'authentique mais le recueillant avec soin, de manière à donner au lecteur une idée aussi exacte que possible de la richesse que peuvent offrir les documents. Il semble que seule cette seconde manière de procéder réponde à la notion d'*Histoire* complète et permette de se faire une idée juste de ce que fut la réalité. Ce n'est donc pas sans quelque déception que l'on voit le P. Hamon, à la différence par exemple du P. Bainvel, s'arrêter plutôt à la première méthode. Pour ma part, je sacrifierais sans peine les deux premiers chapitres de son livre, qui auraient pu être résumés en quelques pages, puisque, de son propre aveu, le cœur de chair, élément essentiel de la dévotion, en est absent, pour retrouver ailleurs plus de détails et plus de citations sur les manifestations de la dévotion au Sacré-Cœur, quand elle est vraiment en jeu. On risque d'ailleurs, à ne vouloir retenir que les noms importants et à leur donner une attention presque exclusive, de ne pas mettre suffisamment en relief certains faits qui ont eu leur influence.

L'Histoire du P. Hamon nous en offre un exemple typique, à propos de la B^se^ Baptiste Varani. Le P. Hamon lui consacre une page mais croirait-on qu'il n'y est fait aucune mention expresse de ses considérations sur les douleurs intérieures de Jésus, un des traités les plus intéressants pour la dévotion au Cœur de Jésus et qui malheureusement n'est plus aussi familier à notre piété qu'il l'était à celle de nos pères ? Il a été en effet assez répandu autrefois où on le trouvait souvent réuni à d'autres opuscules, dans certaines éditions du *Combat spirituel*. Personnellement donc, tout en accueillant avec reconnaissance et en ayant lu avec beaucoup d'intérêt ce que le P. Hamon écrit sur sainte Gertrude, la dévotion franciscaine et dominicaine, le XVe siècle et le mouvement de Cologne, en constatant qu'il est en général bien informé et qu'il possède la littérature du sujet, je regrette qu'il n'ait pas voulu s'enrichir autant qu'il l'aurait pu et par là même ne donne pas une idée peut-être suffisante des richesses que contient la littérature ascétique et mystique des seize premiers siècles. Il a droit d'être sévère pour les témoignages car vraiment dans certains milieux on a exagéré et on exagère la facilité d'accueil et l'on ne sait que trop combien ont nui à la véritable histoire des élucubrations pseudo-mystiques qui nous font remonter jusque par delà le déluge et donnent à certains

chercheurs l'attitude d'illuminés un peu trop sensibles aux attraits de la bizarrerie. Mais l'œuvre de critique une fois faite, il ne faut pas être trop ménager des richesses recueillies et pour ma part j'aurais vu volontiers multiplier encore davantage, par le P. Hamon des citations qui auraient fait de son livre une véritable anthologie en même temps qu'une histoire documentée.

Dans le chapitre consacré à l'iconographie, j'ai l'impression que çà et là on pourrait être moins exigeant. La marque du libraire Longis par exemple, s'explique beaucoup plus naturellement, puisque Longis était le nom traditionnel du soldat qui perça le côté, par une représentation du Cœur de Jésus lui-même que du cœur du libraire. La marque jouant le rôle d'emblème, il est clair qu'ici le cœur percé par la lance est le cœur que le soldat Longis a percé et donc le Cœur de Jésus ; les flammes qui en jaillissent ne sont pas pour le contredire ni même la devise *nihil in caritate violentia.* De même pour les *Sacrés Cœurs à la lance.* Le P. Hamon affirme catégoriquement : « Le cœur percé n'est pas celui de Jésus ». A première vue, on a de la peine à se le persuader puisqu'il s'agit de représentations de la lance qui perça le côté et de la reproduction soi-disant exacte des dimensions de la blessure. Le cœur ici comme ailleurs représente la blessure du côté et par conséquent le Cœur de Jésus-Christ. Les textes n'y contredisent point, à ce que je puis croire, car une malheureuse coquille (il y en a d'autres par ci par là), a créé dans l'exposé du P. Hamon une confusion inextricable. Là où le texte qu'il cite donne : « istud cor... aperuit latus EST Cor Christi », il commente : latus ET Cor Christi et conclut : « les deux cœurs ne sont donc pas le même cœur, puisque l'un est le Cœur de Jésus, l'autre ne l'est pas ». Pourtant la phrase n'a aucun sens si on lit ET *Cor Christi* puisqu'elle reste en l'air, sans aucun verbe qui la soutienne et l'explique, tandis que rien n'est plus naturel que de lire, comme il y a dans le texte qu'il a d'abord donné : « Istud cor transfixum cum vera lancea quae aperuit latus est Cor Christi Sti unde exivit sanguis et aqua in remissionem peccatorum ».

Je m'excuse d'avoir insisté sur ces détails au lieu de m'appesantir sur les éloges mérités par ce remarquable travail. Le meilleur est encore le souhait de voir paraître sans retard le volume consacré au XVIIe siècle, si riche en manifestations et en œuvres intéressant la dévotion au Sacré-Cœur.

Ferdinand CAVALLERA.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège

Parmi les documents pontificaux récemment publiés et qui intéressent l'ascétique, trois sont particulièrement à signaler :

1° L'Encyclique *Quas primas*, du 11 décembre 1925 (*Acta Apostolicae Sedis*, XVII, 593-610), instituant la fête du Christ-Roi. Le Pape y justifie l'attribution de ce titre au Christ, en expose la signification et l'importance, notamment en ce qui concerne la lutte contre le laïcisme et fait ressortir en terminant les avantages que l'Eglise, la société civile et chaque chrétien peuvent se promettre de cette nouvelle fête. La dévotion envers Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont le rôle a toujours été si important dans le développement de l'ascétisme, reçoit ainsi une orientation spécialement appropriée à notre époque. Elle aura sa répercussion non seulement sur la piété et l'apostolat mais encore sur la vie intérieure. — Cette fête a déjà suscité une littérature abondante. Nous avons reçu, entre autres, les brochures suivantes : E. Hugon, O. P., *La fête spéciale de Jésus-Christ Roi*, Paris, Téqui, in-12, VI-35 p. — Un professeur de Séminaire, *La fête et la messe de Jésus-Christ Roi. Textes liturgiques, Doctrine catholique* ; même éditeur, in-12. Le corps de l'ouvrage est constitué par un commentaire détaillé de la messe de Jésus-Christ Roi. — G. Zanchetta, *La regalità del Cristo, con prefazione di fr.* A. Gemelli, Milan, Vita e Pensiero, in-12, 197 p. On aura profit aussi à relire l'ouvrage à la fois si doctrinal et si pieux de Mgr Sinibaldi, *Il regno del SS. Cuore di Gesù*, Milan, Vita e Pensiero, in-8, 566 p., où l'auteur développe en cinq chapitres, accompagnés de notes finales souvent très étendues, les pensées suivantes : Jésus-Christ est roi ; il est roi d'amour ; il est roi par son Cœur ; il gouverne par l'amour ; il ne demande que l'amour.

2° L'Encyclique *Rite expiatis*, du 30 avril 1926 (*Acta Apostolicae Sedis*, XVIII, 153-175), sur S. François d'Assise à l'occasion du septième centenaire de sa mort. Rappelant que son prédécesseur a proclamé S. François patron de l'action catholique, Pie XI se propose d'encourager ceux qui travaillent à l'imiter, en leur remettant sous les yeux « les actes, les vertus et l'esprit » du séraphique François, de

sorte que rejetant la fausse représentation que s'en font volontiers soit les partisans des erreurs modernes soit les mondains, hommes et femmes, tous les fidèles imitent et s'approprient le genre de sainteté qu'il nous présente en lui-même, conformément à la pureté et simplicité de la doctrine évangélique ». Tel est le programme que développe en détail le Souverain Pontife, terminant par des avis à la triple famille franciscaine et spécialement par une chaude recommandation du Tiers-Ordre auquel il invite tous les chrétiens à se faire inscrire. — Outre les ouvrages récents sur S. François d'Assise déjà signalés ailleurs, nous avons encore reçu : R. de Thomas de Saint-Laurent, *Saint François d'Assise*, Avignon, Aubanel frères, in-12, 86 p.; H. Ghéon, *La Vie profonde de S. François d'Assise*, en cinq tableaux dramatiques, du répertoire des Compagnons de Notre-Dame, Paris, Blot, in-12, 218 p. On annonce de Strasbourg que les 14, 17 et 18 mai, M. Joergensen a fait, à la demande de la Faculté de Théologie catholique, trois conférences publiques très goûtées sur la personnalité et l'œuvre de S. François et sur sainte Angèle de Foligno.

3° La lettre apostolique *Singulare illud*, du 13 juin 1926, adressée au T. R. P. Ledochowski, général de la Compagnie de Jésus, à l'occasion du second centenaire de la canonisation de S. Louis de Gonzague (*Acta Apostolicae Sedis*, XVIII, 258-267). Le pape y signale d'abord la prédilection dont, à l'exemple de Jésus-Christ, l'Eglise a toujours entouré et entoure la jeunesse ; le centenaire de S. Louis de Gonzague en ramenant l'attention sur ce modèle, trop souvent défiguré, peut produire de grands fruits, comme le montrent les exemples de ceux qui ont pris Louis pour modèle, en particulier S. Jean Berchmans, Nunzio Sulprizio, Contardo Ferrini, Bartholomée Capitanio, Gabriel dell' Addolorata, Don Bosco et Dominique Savio. Ces vertus à imiter c'est d'abord l'esprit de foi qui éclaire sur les vrais rapports du temps et de l'éternité — esprit de foi qui se fortifie, plus particulièrement au cours des retraites : elles sont, l'expérience le prouve, tout à fait aptes à exercer une influence salutaire et stable sur l'âme flexible et docile des jeunes gens. — C'est ensuite l'innocence de la vie, si remarquable en Louis de Gonzague, innocence due à la vigilance sur soi-même et à la lutte incessante contre les passions. Le Pape énumère les moyens qui en assurent le triomphe chez les jeunes gens, comme ils l'ont assuré chez S. Louis. Ils peuvent ainsi plus facilement se mettre en garde contre l'esprit d'indépendance et acquérir la docilité et la soumission à l'égard de leurs guides, si nécessaires à leur âge. Rappelant ensuite comment, tout en étant surtout un modèle de vie intérieure, Louis de Gonzague offre aussi de beaux exemples d'apostolat et de charité, le Pape renouvelle et confirme la déclaration de ses prédécesseurs, donnant Louis de Gonzague comme patron à toute la jeunesse chrétienne et approuve tout particulièrement la pratique

proposée par le Comité des Fêtes, de faire signer aux jeunes gens un engagement écrit de vie catholique intégrale et pure, qui sera déposé dans l'église où reposent les reliques de S. Louis. Il termine par un court panégyrique de saint Stanislas Kostka, dont la canonisation eut lieu en même temps que celle de Louis. — Parmi les publications déjà parues, en vue de mettre à exécution cette invitation du Souverain Pontife et de faire connaître le saint patron de la jeunesse, nous signalons : V. Cepari, *S. Louis de Gonzague*, nouvelle édition abrégée, Paris, Beauchesne, in-12, 59 p. ; le même ouvrage, in-12, 48 p., à l'Apostolat de la Prière, Toulouse, ainsi que les brochures suivantes : L. Delaporte, S. J., *Louis de Gonzague*, drame historique en 1 acte et en vers, nouvelle édition, in-12, 31 p. ; Ch. Parra, S. J., *La leçon de S. Louis de Gonzague* ; Alex. Broú, S. J., *S. Louis de Gonzague, Plans et notes pour la prédication*, in-12, 32 p., avec une bibliographie. Ces deux derniers opuscules se terminent par la formule d'engagement signalée ci-dessus. F. C.

Textes et traductions.

Les *Confessions de Saint Augustin* continuent à être au premier rang des livres que recherche le public. On ne compte pas moins de trois versions italiennes récentes. Tandis que M. de Labriolle publie le texte avec une nouvelle traduction française, aux Belles-Lettres, la maison Crès vient de mettre en vente, à un prix notablement plus abordable que celui de l'édition de luxe, l'adaptation due à Dom Gougaud et dont nous avons dit les mérites (RAM, 1924, 319-320 : Saint Augustin, *Confessions*). L'on sait à quelles controverses donne lieu depuis quarante ans, la valeur historique de cette autobiographie. M. H. Gros vient de reprendre le problème dans trois articles du supplément de la *Vie Spirituelle*, pour 1926. Son travail eut été singulièrement facilité, s'il avait utilisé la seule monographie catholique un peu étendue sur la question, la thèse de doctorat présentée en Sorbonne, par le P. Ch. Boyer SJ : *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Augustin*, Paris, Beauchesne, 1920, 8°, 233 p. Le problème y est étudié sous toutes ses faces et ses conclusions abondamment documentées sont nettement favorables à l'historicité.

— La collection Pax qui avait déjà, il y a deux ans, publié la traduction des *Entretiens spirituels* de S. Anselme, donne aujourd'hui (vol. XXIV) des *Lettres spirituelles choisies* du même auteur, traduites par les moniales du monastère de Sainte-Croix de Poitiers (Paris, Desclée et Lethielleux ; Abbaye de Maredsous, 12°, XLVIII-307 p.). Les traducteurs ont retenu, de l'ensemble de la correspondance, cent quarante-deux lettres, classées en trois groupes d'après la chronologie : Lettres de S. Anselme, prieur du Bec (1063-78), — abbé (1078-

1093), archevêque de Cantorbéry (1093-1109). Au titre est ajoutée l'indication du numéro d'ordre dans la correspondance et un sommaire. Un index analytique, après la table des matières, permet de retrouver et de relire à son gré les lettres se rapportant à un sujet donné. Le choix a d'ailleurs été fait d'une façon assez large et s'étend à l'activité littéraire du saint. Il permet en somme de se rendre bien compte des divers aspects de la vie d'Anselme, en même temps que de sa doctrine spirituelle. Une introduction très attachante met en relief les principaux traits de sa physionomie morale, telle qu'elle se dégage de la correspondance : l'ami, le directeur spirituel, le défenseur de l'Eglise. L'annotation complète ces indications et achève de rendre à la fois intéressant et instructif ce volume où revit, dans l'intimité de sa correspondance, l'une des plus nobles et plus grandes figures du Moyen-Age.

— Les éditeurs franciscains de S. Bonaventure, à Quaracchi, avaient détaché de leur grande œuvre dix opuscules se rapportant à la vie spirituelle, pour les publier à part, sous un format plus commode (*Seraphici Doctoris S. Bonaventurae decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia in textu correcta et notis illustrata*, ed. 2ª, Ad Claras Aquas, 1900, 12°, XI-514). Ce sont ces mêmes opuscules que vient de publier, traduits en italien, la *Bibliotheca Ascetica* du P. Gemelli (vol. VII, Milan, Vita e Pensiero, 12°, 531 p.) sous ce titre : S. Bonaventura da Bagnoregio, *Opuscoli mistici volgarizzati dal latino con introduzione del P. A. Gemelli francescano*. La traduction est l'œuvre du P. Nazario Rosadi OFM. et de Mme Maria Sticco. Chaque opuscule est précédé d'une courte notice due au même P. Rosadi. Dans l'introduction, le P. Gemelli, tout en relevant les grandes lignes de la spiritualité propre de S. Bonaventure, s'attache à montrer comment elle est une émanation du pur esprit franciscain et peut aujourd'hui singulièrement aider les âmes.

— L'édition de la *Somme*, publiée par la *Revue des Jeunes*, se continue avec rapidité. Le plus récent volume sous le titre : *Les actes humains, traduction française*, par M. S. Gillet, OP., Paris, Desclée, in-18, 478 p.), offre le texte et la traduction de la 1ª 2ªᵉ q. 6-21. Il est inutile de souligner à quel point ces questions sur le volontaire et l'involontaire, l'intention, le choix, le consentement, la bonté et la malice des actes humains, où l'analyse psychologique se met au service de la doctrine morale, éclairent notre vie intérieure et nous aident à la rendre plus consciente. Une soixantaine de pages de notes termine le volume avec une bibliographie conçue, conformément au programme, dans un sens exclusif, et par suite ignorant volontairement tout une grande partie de l'effort doctrinal catholique.

— Plus que les traités théoriques, les biographies édifiantes ont de tout temps exercé une attraction prépondérante sur la vie spirituelle

et contribué à créer un état d'âme individuel ou collectif dont les répercussions pratiques sont incalculables. Parmi ces ouvrages, la *Légende dorée* se place au premier rang, pour qui veut se rendre compte de la vie religieuse au Moyen-Age, de ses tendances, de ses aspirations, de son idéal. Sans partager complètement l'enthousiasme de M. Arrigo Levasti, dans l'introduction qu'il vient de publier au début de la traduction qu'il édite, ni surtout sacrifier comme il le fait l'histoire à la légende, — car il peut y avoir et il y a des histoires véridiques intéressantes et qui ne sont nullement œuvre d'imagination, je reconnais cependant l'influence énorme que la légende a exercée sur les esprits à cette époque et les grands services — en dépit d'inconvénients très réels aussi — qu'elle a rendus au développement de la vie religieuse. Dans cette même introduction, M. Levasti indique rapidement ce que l'on sait de la vie de Jacques de Varazze (1230 environ, — 1298), dominicain, professeur, provincial de Lombardie, vicaire général, définiteur, commissaire apostolique, archevêque de Gênes ; caractérise son éloquence, tout à fait en rapport avec la scolastique du temps, férue de divisions et de subdivisions, puis son œuvre légendaire, si différente d'ailleurs dans les parties biographiques et dont il est un admirateur convaincu. Il signale les principales éditions latines et traductions italiennes. Une bibliographie détaillée complète ces indications, mais qui aura besoin d'être sérieusement revue dans une prochaine édition, vu les fautes trop nombreuses qui la déparent. Au lieu de composer lui-même une nouvelle traduction, il a préféré — et je ne l'en blâmerai point, si intéressante qu'eût pu être son œuvre — donner au public le texte inédit d'une version du XIVe siècle, contenue dans le ms. 1254 de la Riccardiana et qu'il caractérise ainsi : « Après l'avoir beaucoup étudiée et en avoir goûté la fraicheur de langue, les expressions populaires souvent délicieuses, après avoir admiré la spontanéité des phrases, la robustesse de la composition, le langage vivant et direct, j'ai immédiatement renoncé à toute idée de retraduire la *Légende* dans notre parler d'aujourd'hui. Il y a une beauté si évidente, dans cette traduction qu'il est impossible de ne la point sentir aussitôt ; les tableaux deviennent encore plus lumineux et animés que dans le latin, les périodes s'impriment dans l'esprit, la construction parfois rigide du latin original devient flexible, morbide, pleine de raccourcis inattendus, d'audaces syntactiques, de mots qui semblent des notes de chant. Considérant cette langue dans son rapport avec celle de beaucoup de prosateurs du *trecento*, en général cités et exaltés, je puis affirmer, sans dire une hérésie, qu'elle lui est supérieure. Pas de littérature en elle ; elle est toute vie : cette langue est par elle-même un frémissement ou un sourire, elle fait venir les larmes ou est comme un rayon de soleil, elle fleurit comme un champ d'avril ou exhale la

saine mélancolie de certaines cantilènes populaires. Elle met dans l'œuvre du Varagino la joie d'un printemps commençant. » En effet, il suffit d'en lire quelques pages pour être enchanté par cette langue si simple et si vive, admirablement adaptée à la naïveté de ces récits qui respirent toute la fraîcheur de la poésie chrétienne. L'ouvrage donne l'œuvre intégrale de Jacques de Varazze et non pas seulement, comme la traduction française de Theodor de Wyzewa, une simple adaptation. Il comprend trois beaux volumes, illustrés çà et là de reproductions de tableaux du Moyen-Age. En note, quelques corrections textuelles avec l'indication des passages où la version diffère du latin. Le texte fait partie des *Libri della fede*, publiés sous la direction de G. Papini ; c'est dire combien la présentation extérieure en est distinguée et les éloges que mérite la *Libreria editrice fiorentina*. Quant à M. Arrigo Levasti, qui s'est donné tant de peine pour nous offrir ce chef-d'œuvre, il a une fois de plus bien mérité des études mystiques dont il est le promoteur passionné. (Iacopo da Varagine, *Legenda Aurea. Volgarizzamento toscano del trecento a cura di Arrigo Levasti*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, in-12, 3 vol. de LVI-1616 pages avec illustrations).

— Le P. Léopold Denis SJ., publie aux éditions de la *Vie Spirituelle* une traduction du *De Emendatione peccatoris* de Richard Rolle de Hampole, d'après le texte de la *Bibliotheca Maxima Patrum*. (*Du Péché à l'Amour divin ou l'Amendement du pécheur*. Paris, Desclée, in-18, II-135 p.) La traduction très soignée est accompagnée de notes explicatives ou signalant soit les sources soit des rapprochements avec d'autres auteurs, comme S. Ignace. Elle est précédée d'une étude d'ensemble sur Richard Rolle, qui sera tout à fait la bienvenue puisqu'elle fait connaître au grand public la vie et l'œuvre d'un des mystiques les plus remarquables du Moyen-Age anglais.

— Nous avons déjà signalé la nouvelle traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ* que le P. Compaing SJ., publie chez Mame (Thomas a Kempis. L'*Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle rythmée d'après le manuscrit autographe*, in-24, 272 p. cartonné). Comme le titre l'indique, elle est caractérisée par le souci de mettre en relief la disposition rythmique des phrases, telle que la fait connaître le manuscrit, transcrit en 1441 par Thomas a Kempis lui-même (Bruxelles, Bibliothèque royale, n° 5855-61).

La Bonne Presse, de son côté, met en vente la traduction de Mgr Darboy (L'*Imitation de Jésus-Christ, traduction francaise avec réflexions*. Paris, 5, rue Bayard, in-24, 542 p.) On est un peu déçu de se trouver en présence du texte seul, sans aucune indication préliminaire sur cet ouvrage publié d'abord en 1851. Mgr Darboy avait cependant expliqué son travail dans une préface qui n'est pas reproduite et quelques lignes, à ce sujet, auraient satisfait une légitime

curiosité. M. Pierron et Mgr Foulon s'accordent à signaler cette œuvre comme l'ouvrage le plus important de Mgr Darboy, celui auquel il tenait le plus et qu'il avait le plus longtemps travaillé. Le cardinal Perraud écrivait aussi : « Au dessus, bien au-dessus de ces qualités littéraires : exactitude, clarté, élégance, simplicité, je dois mettre la foi profonde qui a inspiré ce travail : l'intelligence surnaturelle des lois fondamentales de la vie chrétienne qui en rend les conseils si pratiques et les exhortations si persuasives ; l'accent si pénétrant, parfois si mélancolique avec lequel l'auteur, par une sorte de pressentiment, parle de la vanité des emplois éclatants ». La traduction est écrite dans le style nerveux et plein, propre à l'auteur, mais l'on goûtera surtout les réflexions dues à Mgr Darboy et dont lui-même faisait ainsi connaître la nature. « Dans les réflexions qui suivent tous les chapitres de ce livre, on s'est inspiré de la disposition générale des esprits. Ce siècle abonde en toutes sortes de sentiments vagues, mal définis et peu sûrs ; il manque de convictions saines et fermes... Ce n'est pas un manuel de piété qu'il lui faut offrir ; il aurait plutôt besoin d'une exposition de la doctrine chrétienne. C'est pourquoi, autant qu'il était possible de le faire, on a rattaché aux différents chapitres les principaux points de l'enseignement catholique, avec les considérations qui leur servent de preuves et d'éclaircissements. Le sublime et pieux auteur du livre est toujours sûr de toucher ; on a voulu l'aider à instruire en montrant que ses graves et doux conseils vont bien à notre temps. » — Une ancienne traduction française du même livre, contenue dans un ms. d'Amiens, vient d'être publiée, en une édition de luxe par M. Alfred Pereire. (*L'Internelle consolacion. Texte du manuscrit d'Amiens, publié pour la première fois* ; Paris, Pelletan). Il reproduit en guise de préface la communication faite par lui, en 1925, à l'Académie des sciences morales et politiques, où il revendique la paternité de l'ouvrage pour Gerson. Cette communication, à laquelle la presse a fait un accueil très hospitalier, a suscité de nouvelles controverses qui ont montré une fois de plus l'utilité qu'il y aurait à laisser aux spécialistes le soin d'agiter ces problèmes. On s'en rendra mieux compte encore en lisant dans le Supplément de la *Vie Spirituelle* de septembre 1926, les pages écrites à ce sujet par l'homme le mieux documenté sur la question, Dom J. Huyben OSB. (*Quelques objections contre Thomas a Kempis*, p. [202]-[222]. On y verra que ces récentes études n'ont apporté aucun argument sérieux contre l'attribution à Thomas a Kempis.

— L'éditeur Tralin met en vente une réédition des *Œuvres de sainte Catherine de Gênes, précédées de sa vie, par M. le vicomte Marie-Théodore de Bussierre*, publiées en 1860, chez Putois-Cretté (in-12 carré, 264 p.) On a seulement supprimé la dédicace, l'office propre de sainte Catherine et quelques notes, notamment les réfé-

rences nombreuses aux sources, dans les chapitres de la vie. C'est dire que cette réédition ne constitue pas un progrès. Il eût été indispensable d'ajouter au moins quelques pages d'introduction mettant le lecteur au courant des travaux parus sur sainte Catherine depuis 1860 et notamment du grand ouvrage du baron de Hügel (cf. RAM, 1925, VI, p. 207-208). F. C.

La Doctrina ad Monachos du Pseudo-Athanase et la Vie de saint Hilarion par Sophrone.

Papadopoulos-Kerameus au tome V[e] de ses *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας* (Saint-Pétersbourg, 1898, p. 82-136), a publié le texte grec d'une vie de saint Hilarion par Sophrone ; elle ne diffère guère de la vie latine écrite par saint Jérôme que par un long discours adressé aux moines (p. 103-113). Le rédacteur des *Analecta Bollandiana* qui a fait la recension de l'édition (Anal. Boll. t. XVIII, 1899, p. 179) verrait assez volontiers dans ce morceau oratoire « une pièce de rapport insérée après coup. » Il est facile de reconnaître dans ce discours la plus grosse partie de la *Doctrina ad Monachos*, publiée dans les œuvres de saint Athanase (PG. t. 28, p. 1424-1425) et qui se trouve attribuée à l'évêque d'Alexandrie, non seulement dans le Vaticanus 1148, utilisé par les Mauristes (dont Migne reproduit l'édition), mais encore dans un manuscrit du monastère de Simopetra à l'Athos (Lambros, *Catalogue*, n° 1305, 3). Tout ce que donne Migne aux deux colonnes indiquées ci-dessus se retrouve dans le discours d'Hilarion, mais celui-ci a de plus tout un long développement (p. 105, l. 18, jusqu'à la page 112, ligne 10), dont le passage le plus saillant (p. 107, l. 3-24) renferme une citation des Actes de Paul et de Thècle (chap. 10). En revanche, il n'y a pas trace dans la vie d'Hilarion du début de la *Doctrina* (PG. 28, 1421 — 1424, l. 9).

M. Viller.

Le duel Bossuet-Fénelon.

La presse quotidienne a fait largement écho à la vive polémique, échangée dans le numéro du premier septembre de la *Revue de France*, entre M. l'abbé Bremond, de l'Académie française et ses contradicteurs, M. le « Chanoine Durengues et le R. P. Dudon, de la Compagnie de Jésus. » Elle était motivée par divers articles parus à l'occasion de la publication, dans cette même Revue, des *Mémoires de Mgr Hébert*, ou plutôt de la partie de ces Mémoires concernant ce que l'éditeur, M. Georges Girard, appelle : *La Bataille Bossuet-Fénelon* (1694-1699) *Revue de France*, 1[er] août 1924 : 1 et 15 décembre 1925,

15 janvier 1926). Hébert était un lazariste qui fut nommé à la cure de Versailles en 1686, puis à l'évêché d'Agen en 1704. Ces Mémoires, très étendus et qui sans doute trouveront maintenant plus aisément un éditeur, furent écrits en 1710-1711 et contiennent les échos de ce qu'Hébert entendit et vit à Versailles, à ce poste d'observation de premier ordre où il fut honoré de la confiance de Louis XIV, de Madame de Maintenon, du Cardinal de Noailles et de beaucoup d'autres personnages de l'Eglise, de la cour et de la ville. M. Girard, après avoir, dans son premier article d'août 1924, détaché quelques pages assez disparates sur le mariage de M. Dangeau et sur l'état, peu édifiant, de la cour vers 1686, puis sur le Roi, et sur les représentations d'Esther à Saint-Cyr, s'est décidé à transcrire au long, dans les trois autres articles, ce qui concerne les rapports entre Bossuet et Fénelon, lors de l'affaire des *Maximes des Saints*.

Dans son récit Hébert commence par rappeler les origines du quiétisme, la condamnation de Molinos et la part qu'y prit, sur l'ordre du Roi, le cardinal d'Estrées. Viennent ensuite des renseignements plus personnels sur Madame Guyon et le P. Lacombe. Hébert leur est très défavorable. Il passe ensuite à Fénelon, dont il fait un grand éloge, sans approuver néanmoins la facilité avec laquelle il se laissa surprendre par les « artifices de cette femme », comme d'abord aussi M. de Meaux. Quelques pages sur la nomination de Fénelon à l'archevêché de Cambrai et la mort effroyable de l'archevêque de Paris, Harlay de Champvallon, terminent cette première partie. La suivante est consacrée à la publication des *Maximes des Saints*, notamment aux démarches de M. de Meaux, très défavorablement appréciées. Hébert décrit ensuite l'arrestation du P. Lacombe et de Madame Guyon, avec des détails sur l'un et sur l'autre, d'où il résulte que lui-même était nettement convaincu de la vérité des accusations d'immoralité portées contre eux. La dernière partie traite de la condamnation du livre des *Maximes* en cour de Rome, des démarches faites pour l'obtenir, de la manière dont elle fut accueillie par Fénelon et par ses adversaires et des intrigues au sein de l'Assemblée du Clergé en 1700.

Ces pages d'un contemporain, à même d'être très bien renseigné, mais qui naturellement est à contrôler, sont un témoignage considérable versé au dossier déjà si riche de cette pénible affaire. Elles sont nettement hostiles à Bossuet et d'une sympathie visible pour Fénelon. Il n'est pas besoin d'en dire davantage pour expliquer la chaleur avec laquelle on les a déjà discutées. Notre collaborateur si compétent, le P. Dudon, a montré, sur un point particulier, combien il faut y regarder de près pour démêler la vérité dans l'amas des témoignages imprécis ou contradictoires dont fourmille cette affaire (*Autour de l'Explication des « Maximes des Saints »*, RAM., avril 1926, 151-172).

M. Bremond en a profité pour faire à notre Revue une réclame un peu exagérée et lui attribuer une attitude et des intentions qui ne sont pas les siennes. Nous avouons ne pas comprendre pourquoi il est entendu qu'en cette affaire on ne peut garder son sang-froid et qu'il faut nécessairement prendre parti pour Bossuet ou pour Fénelon. La sympathie et l'admiration que méritent ces deux grands hommes d'Eglise n'imposent aucun exclusivisme et doivent seulement permettre une appréciation équitable de chacun. Il ne s'agit ni de les accuser ni de les excuser mais uniquement, par delà les sympathies ou les antipathies, susceptibles de fausser le jugement et en dehors des polémiques personnelles, parfaitement inopérantes, de découvrir la vérité et de la dire telle que l'on croit la voir.

F. C.

La spiritualité de S. Alphonse de Liguori.

C'est un beau succès pour l'ouvrage du P. Keusch CSSR. que de parvenir en moins de deux ans à sa seconde édition. (*Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit.* Zweite und Dritte Auflage. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1926, 8°, XXXIX-407 p.) Il a été allégé de l'appendice où l'auteur réfutait les attaques de Fr. Heiler contre S. Alphonse. Mais là ne se bornent pas les modifications ; la bibliographie soit au début, soit dans le cours du livre, a été soigneusement tenue à jour ; on y trouve mentionnées même des publications de la présente année. Un certain nombre de notes ont été ajoutées ou modifiées. Le texte lui-même, a subi peu de changements ; pour la plus grande partie de volume, il consiste surtout dans une numérotation différente des subdivisions. Les changements notables se trouvent surtout à partir de la page 338 où le P. Keusch ajoute, sur le Moyen-Age, quelques précisions d'après le P. Manser et Guardini et surtout p. 350, où il laisse tomber les critiques que formulait la première édition sur les insuffisances de la spiritualité ignatienne. C'est un effort louable vers une compréhension plus juste de l'œuvre de celui qui a si puissamment marqué de son empreinte toute la spiritualité moderne : çà et là on constate aussi dans les jugements plus d'indépendance à l'égard de certains auteurs très loués dans la première édition. Pour le reste, on aura profit à relire le compte rendu qui a été fait l'an dernier (RAM, VI, 320-323).

— Sur deux questions particulières concernant la doctrine de S. Alphonse, le P. J. B. Raus CSSR. a jugé utile d'éclairer le grand public, dans sa brochure intitulée : *La Doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grâce au regard de l'Enseignement de S. Thomas et des prescriptions du Code.* Lyon, Vitte, 1926, 12°, 132 pages. Elle

avait paru en partie sous forme d'articles et il est utile de la comparer avec ce que dit de son côté, notamment pour la vocation, le P. Keusch. Au surplus, l'intérêt de cette brochure est ailleurs. Elle a été écrite surtout pour revendiquer la légitimité de l'école alphonsienne, dans la famille thomiste et pour protester contre certaines outrances, méconnaissant, par un exclusivisme injustifiable, le vrai sens du Code et des prescriptions de Benoît XV et de Pie XI. Le P. Raus a raison de protester contre l'arbitraire et le manque de sens critique dont elles témoignent. N'a-t-on pas, très récemment encore, mis en doute, non sans quelque impertinence, l'existence de la lettre de Benoît XV au P. Ledochowski ? « On s'appuie sur la célèbre lettre du P. Ledochowski, 8 décembre 1916, dont les instructions reçurent, AFFIRME-T-ON, l'approbation formelle du Pape Benoît XV. » Mais ce n'est pas impunément qu'on se livre à pareilles pratiques ; les textes mal étudiés se vengent et l'on s'expose à des mésaventures comme celle arrivée à un théologien des plus distingués, il n'y a pas sept ans et que je signale pour montrer les dangers de la surenchère. Dans un travail sur l'autorité doctrinale de S. Thomas, où il établit un parallèle entre ce dernier et S. Augustin, ce théologien écrit sans broncher : « Ce n'est même pas le cas de S. Augustin sur les matières de la grâce, *dont l'Eglise tient qu'on peut tenir et enseigner toute doctrine fondée sur la sienne,* SANS REGARDER A AUCUNE BULLE PONTIFICALE. » Rien de moins ! Malheureusement cette doctrine que l'on prétend « tenue par l'Eglise » n'est que la transcription littérale de la proposition 30, condamnée sous Alexandre VIII, par le décret du Saint-Office du 7 décembre 1690 : « Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis bullam. » F. C.

Revues.

Au moment de paraître, nous recevons le prospectus d'une revue néerlandaise de spiritualité : ONS GEESTELIJK ERF, spécialement consacrée à l'histoire de la piété aux Pays-Bas. Cette revue trimestrielle, patronnée par l'Université catholique de Nimègue, et qui s'est assurée de nombreux collaborateurs très compétents, a pour secrétaires de rédaction Dom J. Huyben, OSB., et le P. A. Strake SJ. Pour les abonnements (5 florins, 50 francs belges, 9 marks, 3 dollars), s'adresser à l'abbaye d'Averbode, chargée de l'administration. Nos meilleurs vœux pour le succès de cette très heureuse initiative.

BIBLIOGRAPHIE (1)

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1926).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Raitz von Frentz E. SJ. — Von der einen katholischen Aszese. — *Zeits. Asz. u. Mystik*, 1, 337-351.

Bizzarri R. OMC. — Idola Baconis : teorie pseudomistiche e pseudoreligiose. — *Scuola Catt.*, agosto, 120-126.

Maréchal J. SJ. — Réflexions sur l'étude comparée des mysticismes. — *Revue des questions scientifiques*, 20 juillet, 81-112 (à suivre).

Howley J. — Humanism and mystical Experience. — *Studies*, juin, 284-98.

Farges A. — Les voies ordinaires de la vie spirituelle. Traité de théologie ascétique. — Paris, Lethielleux, 8, XIV-475.

Bonifetti G. — La guida spirituale dell'anima di vita interiore. Nuova ed. rifatta. Turin, Marietti, 16°, X-672.

Heilmann A. — Herrlichkeiten der Seele. Mystik des Auslandes. — Fribourg, Herder, 8°, 390.

Leplus PB. OSB. — De la lecture des Pères de l'Eglise. — *Vie Spirituelle*, 14, 416-438.

X... — Chronique de Théologie mystique. — *Ami du Clergé*, 12 et 19 août, 497-504, 513-523.

Hamon A. SJ. — Chronique d'ascétique et de mystique (fin). — *Revue apologétique*, 42, 407-421.

Catalogue de la Bibliothèque des Exercices, III et IV. — *Collection de la Bibl. des Exercices*, n° 97-98, 319-398, 399-402.

Voir aussi : 96-103, 211-212, 326-7.

(1) Il est bien entendu que cette bibliographie a une valeur purement documentaire. Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Schrijvers G CSSR. — Les principes de la vie spirituelle. — Bruxelles, Dewet, 12°, VI-505 p.
Charton J. CSSR. — Pour vivre le Christ. — Paris, Œuvre de Saint-Paul, 12°, XV-543.
Boeminghaus E. SJ. — Jesusfrömmigkeit oder Christusfrömmigkeit. — *Zeits. Asz. u. Mystik*, 1, 252-265.
Zimmermann O. SJ. — Arten der Vollkommenheit. — *Zeits. Asz. u. Mystik*, 1, 229-251.
Arintero JG. OP. — Las escalas de amor y la verdadera perfección cristiana. — *Vida sobrenatural*, 12, 3-19; 80-90, 145-163, 232-41.
Encinas A. SJ. — Estudio psicológico-experimental de la meditación de los principiantes. — *Estudios eccles.*, 5, 284-296.
Sertillanges AD. OP. — Les prolongements divins de l'action. — *Revue des Jeunes*, 25 août, 359-369.
X... — [Sur les fondements de la vie de victime]. — *Ami du Clergé*, 27 mai, 321-330.
Breton VM. OFM. — Les âges de l'âme. Essai de psychologie surnaturelle. — *France franciscaine*, juin, 157-196.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Pastor. — Los caracteres del divino amor. — *Vida sobrenatural*, 12, 20-26, 164-170.
Noble HD. OP. — La charité et les vertus morales surnaturelles. — *Vie Spirituelle*, 14, 491-504.
Noble H. OP. — L'extase de la charité. — *Revue des Jeunes*, 25 juillet, 144-152.
P. M. — La practica por excelencia de la caridad : la reparación. — *Vida sobrenatural*, 12, 46-53.
Sertillanges AD. OP. — L'amour vertueux de soi. — *Revue des Jeunes*, 10 juillet, 33-42.
Sertillanges AD. OP. — Nos élus et nos proches. — *Revue des Jeunes*, 10-25 sept., 525-538.
Scremin L. — Il problema della educazione della castità. — *Scuola catt.*, aprile, 241-254; Agosto, 105-119.
Cathrein V. SJ. — Haben die heidnischen Philosophen die Demut gekannt. — *Zeits Asz. u. Mystik*, 1, 283-288.
Cohausz O. SJ. — Unduldsamkeit. — *Theol. prakt. Quartalschrift*, 79, 225-237.
Hugon E. OP. — La doctrine catholique de la satisfaction et la vie spirituelle (suite). — *Vie Spirituelle*, 14, 378-86.

Sertillanges AD. OP. — La souffrance bienheureuse et maudite. — *Revue des Jeunes*, 10 août, 260-69.
Retté J. — Jusqu'à la fin du monde. — Paris, Messein.

Sur la souffrance.

Puniet P. de OSB. – Le rôle apostolique des malades. — *Vie Spirituelle*, 14, 445-457.
Zimmermann O. SJ. — Begriff der Unvollkommenheit. — *Zeits. f. Asz. u. Mystik*, 1, 387-388.
X... [Sur le consentement à la tentation]. — *Ami du Clergé*, 24 juin, 385-393 ; 5 août, 482-489.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Schwester **Isidora**. — Die Sieben Gaben des Heiligen Geistes. Betrachtungen über ihre Bedeutung für das Geistige Leben. Introduction par **E. Krebs**. — Fribourg, Herder, 8°, 366.
Ritchie Smith J. — The Holy Spirit in the Gospels. — New-York, Macmillan, 8°, 394.
Harent St SJ. — Quelques textes sur la contemplation acquise. — *Gregorianum*, 7, 251-260, 402-6.
Fernandez PA. — ¿ Adquirida o infusa ? Algo mas sobre la contemplación. — *Vida sobrenatural*, 12, 27-31.

Avec des notes rectificatives de fr. I. G.

José de Jesus Maria (Quiroga) OC. — Respuesta a algunas razones contrarias a la contemplación afectiva y oscura que N. S. P. Fr. **Juan de la Cruz** guiado de Dios, de la Escritura y de los Santos, enseña en sus escritos. — *Mensajero de Santa Teresa*, 4, 132-135, 164-167, 197-200.
Lenzanova G. — Il demonio. Brescia, Quiriniana, 16, XVI-182.
Tonquédec J. de. — Autour du « Soleil de Satan ». Essai de critique théologique. — *Correspondant*, 25 juillet, 201-208.

Voir aussi : 203-211.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Paulot L. — La discipline de la prière. — *Vie Spirituelle*, 14, 34-50.
Koch L. CJ. — Das Gebet des Apostels Paulus. — *Stimmen der Zeit*, 111, 321-335.
O'Neill G. — Scripture Readings for times of Retreat. — New-York, Pustet, 12°, 227.
Kienberger V. OP. — Benedictions from Solitude. — New-York, Macmillan, 8°.

Calveras J. — Tecnicismos esplicados : Quitar de si todas las afecciones desordenadas (suite). — *Manresa*, 2, 201-215.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Paulus N. — Der Berufsgedanke bei Thomas von Aquin. — *Zeits. Kath. Theol.*, 50, 445-454.

Pastè R. — Il sacerdozio negli scritti di tre Padri della Chiesa. — *Scuola catt.*, agosto, 81-106.

Etudie dans ce premier article le *De officiis Ministrorum* de S. **Ambroise** (les deux autres Pères sont S. **Jérôme** et S. **Jean Chrysostome**).

Mennini Fr. — I santi Ordini. Riflessioni e Meditazioni sulle parole del Pontificale e sui Riti delle sacre Ordinazioni. — Turin, Marietti, 24°, VIII-242.

André Ch. SS. — L'éducation sacerdotale des Apôtres à l'école de Jésus-Christ. — Paris, de Gigord, 8°, 2 vols.

Marmion C. Dom OSB. — Christ, the Ideal of the Monk. Translated by a nun of Tyburn Convent. — Londres, Sands, 8°, 463.

Silvestre Ch. — Maison de la paix. Un séjour chez les moines. Attrait de la vie monastique. — *Revue des Jeunes*, 10 août, 298-314.

Sinthern P. SJ. — Welche Verpflichtung legen die Ordensregeln auf? *Zeits. Asz. u. Mystik*, 1, 266-283.

Neno T. SJ. — La religiosa rinnovante i sui voti. Meditazioni ed istruzioni per un triduo. — Bergamo, Tip. S. Alessandro, 16°, 301.

Décout A. — Le point vif dans la formation du jeune homme. — *Etudes*, 187, 513-29.

Dutoit Ch. — Chrétiennes ou païennes? — Paris, de Gigord, 16, IV-180.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Plotin. — Ennéades III. Texte établi et traduit par **E. Brehier.** — Paris, *Belles-Lettres*, 8°, 177.

Confessionum S. **A. Augustini** libri decem, cum notis **P. H. Wagnereck** SJ. (Bibl. Asc. XVII). Ratisbonne, Pustet, XX-555.

S. **Agostino.** — *Le Confessioni* tradotte da A. Valli Picardi.— Rome, 16°, XVI-440.

Maximus Confessor OL. — Buch von geistlichen Leben. Aus dem Griech. von **M. Garbas.** — Breslau, Garbas, 1925, 8°, 40.

Wilmart A. OSB. — Une méditation théologique sur les bienfaits de l'ordre surnaturel. — *Rev. sc. phil. et th.*, 15, 325-341.

Pièce pseudo-anselmienne, due à un **Joannes de Scalis** par ailleurs inconnu.

Ciganotto L. OFM. — Un buon pensier al giorno ricavato dalle opere teologiche del B. **Giovanni Duns Scoto**, Dottore sottile e Mariano. Gemona, Toso, 16°, 254.

Valls Taberner F. — El tractat « De Regimine principum » de l'infant **Pere d'Arago**. — *Estudis Franciscans*, 37, 271-287 ; 432-50 ; 38, 107-119, 199-209.

Joannes Castellensis. — De Adhaerendo Deo. — Padoue, libreria Gregoriana, 16°, 72.

Richstaetter K. SJ. — Les douze Vendredis du Sacré-Cœur. — Toulouse, Apostolat de la Prière, 16°, 132 p.

Extraits des auteurs mystiques du moyen-âge.

Blosius L. OSB. — Comfort for the Faint-Hearted, translated from the latin by **V. A. Wilberforce** OP. — New-York, Benziger. (The Works of Louis de Blois, II). XXXVIII-217.

François d'Ossuna OFM. — Le troisième Abécédaire spirituel. 6e Traité. F. Le recueillement de l'âme. — *Orient*, 15, 254-259.

Devas D. OFM. — Treatise on Prayer and Meditation by **S. Peter of Alcantara.** Translated with an Introduction and Sketch of the Saint's Life. Together with a complete english version of *Pax animae* by **John of Bonilla.** — Londres, Burns and Oates, 12°, XX-221.

S. François de Sales. — Œuvres, t. XXII. — Annecy, Monastère de la Visitation, 1925, XXXV-396.

Jean de Saint-Thomas OP. — Les dons du Saint-Esprit, trad. par **R. Maritain.** — *Vie Spirituelle*, 14, 541-551.

Ven. P. de la Colombière SJ. — Retraite spirituelle, d'après le texte original de 1674. — Toulouse, Apostolat de la Prière, 1925, 16°, 144 p.

Jenks S. OSB. — The Blind Obedience of an Humble Penitent The Best Cure fer Scruples, avec une introduction par Dom **R. Hudleston.** — New-York, Benziger, 16°, 157 p.

Toniolo G. — Journal spirituel, préface de **M. Vaussard.** — Paris, Spes, 12°, 96 p.

Sor Maria Galbusera [1874-1917]. — Siate perfetti. Verona, Casa Buoni Fanciulli, 1925, 16°, XXX-256.

Extraits de ses lettres, précédées d'une notice biographique.

II. — Documents et Travaux

Godard A. — La piété antique. — Paris, Perrin, 1925, 12°, 324 p.

Eisler R. — **Orphisch Dionysische** Mysteriengedanken in der Christ-

lichen Antike. — Leipzig, Teubner, 1925, 8°, XX-244 p. et 24 planches.

Otto R. — **West-oestliche Mystik**. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. — Gotha, Klotz, 8°, XIV-398.

Karrer O. — Der mystische Strom. Von **Paulus** bis **Thomas von Aquin**. — Munich, Ars sacra, 8°, 452.

Merk A. SJ. — Die Frömmigkeit des hl. **Paulus**. — *Zeits. Asz. u. Mystik*, 1, 203-219.

Gros H. — La valeur documentaire des Confessions de S. **Augustin**. — *Vie Spirituelle, Supplément* [66]-[88], [189-201].

F. C[ayré] AA. — La contemplation Augustinienne. — *Prêtre et Apôtre*, 200-205 ; 229-235, 260-264 ; 298-303.

Grabmann M. — **Mittelalterliches** Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. — Munich, Hueber, 8°, XI-585.

Plus R. SJ. — La Folie de la Croix au **Moyen-Age**. — *Vie Spirituelle*, 14, 517-540.

Lemonnyer A. OP. — La primitive spiritualité **dominicaine**. — *Année Dominicaine*, juin, 227-36.

Guernica J. de OMC. — Introducción a la **mistica franciscana**. Ensayo teológico, bibliográfico, literario. — Buenos-Aires, Amorrostu, 8°, 200.

O. da Alatri OMC. — S. **Francesco** alla luce della psicologia moderna. — *L'Italia francescana*, 1, 3-11.

Meda F. — La riforma francescana. — *Scuola Cattolica*, 15 luglio, 3-20.

Lorini G. — Vita di S. **Margherita da Cortona**. 2ª ediz. — Cortona, Francini, 1925, 16, IV-392.

Pou y Marti JM. OSF. — Visionarios, **beguinos y fratricelos** catalanes (S. XIII-IV). — Archivo Ibero-Americano, julio-agosto.

Huyben J. OSB. — Quelques objections contre **Thomas a Kempis**. — *Vie Spirituelle, Supplément*, [202]-[222].

Leturia P. SJ. — El influjo de San **Onofre** en **San Ignacio** a base de un texto inédito de **Nadal**. — *Manresa*, 2, 226-238.

Watrigant H. SJ. — Acción providencial de los **Ejercicios** de S. **Ignacio**. — *Manresa*, 2, 193-200.

Sabino de Jesus OC. — El epistolario teresiano. La edición critica. — *Monte Carmelo*, 27, 387-394.

X... — Nuovi scritti intorno a san **Luigi** a proposito del centenario Aloisiano. — *Civiltà Cattolica*, 19 giugno, 535-542.

Hector J. OMI. — Der hl. **Johannes von Kreuz**, ein Lehrer und Führer auf dem Wege der Vereinigung mit Gott. — *Theol. prakt. Quartalschrift*, 79, 314-326.

Chevallier Ph. OSB. — Le *Cantique Spirituel* interpolé. — *Vie Spirituelle, Supplément* [109]-[162].
Chastonay P. v. — Die Beschauung nach der Lehre des P. **Lallemant** SJ. — *Zeits. Asz. u. Mystik*, 1, 220-229.
Lavaud MB. OP. — **Jean de Saint-Thomas**. — *Vie Spirituelle*, 14, 387-415.
Richstaetter K. SJ. — **Angelus Silesius**, Mystiker und Konvertit. — *Stimmen der Zeit*, 111, 361-381.
Weber L. — **Marie Paret**, tertiaire dominicaine. Une femme d'œuvres au dix-septième siècle. — Lyon, Couronne de Marie, 104, rue Bugeaud, 16°, 115.
X... — Le opere inedite di S. **Leonardo** e la ristampa di un « Mese di maggio » falsamente a lui attribnito. — *Civiltà Cattolica*, 5 giugno, 427-435.
Thurston H. SJ. — Blessed **Bernadette** in the light of official documents. — *The Month*, 148, 135-148.

Sur le 1er volume de l'*Histoire de N.-D. de Lourdes*, du P. **Cros**.

Dom **Aubourg** G. OSB. — La petite reine chez les incroyants. A propos du livre de Mme L. **Delarue-Mardrus** (sur **Ste Thérèse de l'Enfant Jésus**). — *Correspondant*, 25 avril, 184-207.
Rossi G. — **Cesira Cozzi** della Compagnia di San Paolo. Cenni biografici e scritti spirituali. — Milano, Casa ed. Card. Ferrari, 1925, 12°, 140 († 1924).
Basabe E. SJ. — El P. **Enrique Watrigant** SJ. — La vocación del Apóstol. — *Manresa*, 2, 251-261.
Désers L. — M. le chanoine **Letourneau**, curé de Saint-Sulpice. — *Prêtre et Apôtre*, octobre, 309-311.
Morienval J. — Une renaissance de la littérature religieuse. — *Correspondant*, 10 avril, 123-134.
Vaussard M. — Le mouvement des idées en Italie. Les néo-mystiques. — *Correspondant*, 25 août, 554-576.
Mager A. OSB. — **Sadhu Sundar Singh**, der neuindische Mystiker. — *Benedikt. Monatschrift*, VIII, 345-356.

Voir aussi : **Spiritualité dominicaine**, 315-317 ; **franciscaine**, 317-19 ; **carmélitaine**, 319-323 ; **musulmane**, 325 ; **S. Jean de la Croix**, 95-96, 327 ; **du Tertre**, 324 ; **W. Doyle**, 212-213 ; — et les livres annoncés pp. 418-428.

TABLES DU TOME VII

1. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

NOTES ET DOCUMENTS

COMPTES RENDUS

CHRONIQUE

BIBLIOGRAPHIE

2. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

3. — TABLE DES NOMS DE PERSONNES

Le Gérant : A. SOUCASSE.

SUPPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE

A LA

Revue d'Ascétique et de Mystique

JANVIER 1926

P. Buysse. — *Vers la foi catholique. II. Jésus devant la critique, son existence, sa mission, sa personnalité.* Bruges, Beyaert. Paris, Giraudon, 12°. 469 p., 15 fr.

Ce volume est particulièrement opportun au moment où se renouvellent les attaques contre la personnalité et même l'existence du Christ. M. Buysse a su parfaitement s'approprier le meilleur des récents travaux sur ces questions et l'exposer d'une façon personnelle. Une table alphabétique détaillée permet de retrouver facilement les questions particulières traitées à propos des sujets mentionnés au titre. Le livre contient une matière plus riche qu'il ne paraîtrait au premier abord. C'est ainsi par exemple que la question des synoptiques y est amplement discutée.

G. Gasque. — *L'Eucharistie et le Corps mystique.* Paris, éditions Spes, 1925, 12°, 252 p., 10 fr.

Thèse de théologie bien documentée et de nature à alimenter une dévotion plus profonde pour la sainte Eucharistie en faisant mieux comprendre comment elle est le centre de la vie de l'Eglise. L'on y saisira à quel point la vie spirituelle personnelle doit être intimement associée à celle des autres chrétiens dans l'unité du corps mystique. Ce sont, spécialement envisagées du point de vue eucharistique, les grandes conceptions que nous rappellent S. Jean et S. Paul de l'incorporation à Jésus-Christ. On y notera particulièrement l'enquête patristique des chapitres VI et VII.

B. Valuy SJ. — *Le gouvernement des communautés religieuses. 8e édition revue et corrigée par le* P. Vulliez-Sermet SJ. Paris, Tralin, 1925, 8°, 711 p., 30 fr.

Le P. Vulliez-Sermet a retranché de l'ouvrage du P. Valuy ce qui était démodé : citations d'auteurs païens et passages qui ne sont plus en harmonie avec la nouvelle législation canonique. Il a indiqué avec plus de précision, après les avoir contrôlées, les citations maintenues. Sous sa nouvelle forme, l'excellent volume continuera le bien qu'attestent les éditions déjà épuisées. On sait qu'il traite en sept livres de tout ce qui a rapport au gouvernement des communautés ; qualités et dispositions du supérieur : sainteté, prudence, douceur et fermeté, correction, formation des sujets, patience dans les contradictions De nombreux textes d'auteurs spirituels confirment les remarques suggérées par l'expérience et garantissent la doctrine développée.

Cours et Conférences des semaines liturgiques. Tome III. Congrès liturgique. Malines, du 4 au 7 août 1924. Louvain, Abbaye du Mont-César, 1925, 8°, XVI-422 p., 17 fr. 50.

Nous avons publié en son temps le programme de ce congrès. On trouvera réunis dans ce volume les rapports, discours et allocutions concernant les cinq journées consacrées successivement à l'enseignement religieux, à la restauration de la vie paroissiale, à la vie spirituelle, aux arts dans leurs relations avec la liturgie. La troisième journée consacrée à la vie spirituelle, a donné lieu à neuf communications diverses : sur le Bréviaire et le Missel, la spiritualité franciscaine, la voix du Christ dans les Psaumes, l'oraison, la spiritualité moderne et le renouveau liturgique, l'assistance pieuse et intelligente à la messe, la messe dans les écrits du V. P. Eymard, la liturgie dans la piété alphonsienne, la liturgie exercice spirituel. Nous nous contenterons pour aujourd'hui de ces indications sommaires, car il y aura lieu sans doute, quelque jour, de reprendre la question des rapports de la vie spirituelle et de la liturgie, dans un travail d'ensemble et de mise au point.

Dom I. Schuster. — *Liber Sacramentorum. Notes historiques et liturgiques sur le Missel romain. I. La sainte liturgie. Notions générales.* Bruxelles, Vromant, 1925, 8°, 253 p. et nombreuses gravures.

On ne saurait trop multiplier les livres donnant des notions précises sur la liturgie et s'efforçant à l'aide de l'histoire d'en éclairer le sens et le développement. Ce premier volume sert comme d'introduction à l'étude détaillée du Missel et traite d'une matière analogue à celle des *Origines du culte chrétien* par Mgr Duchesne. On y trouvera donc, appuyés de nombreuses références et illustrés par des reproductions de peintures antiques ou de miniatures, les détails concernant les principales formes de la liturgie, depuis l'initiation jusqu'aux rites des mourants. L'ouvrage ne sera pas seulement très utile aux prêtres pour mieux comprendre leurs fonctions, mais aussi aux catéchistes et aux fidèles cultivés.

Martyrologe romain, traduction française faite sur l'édition de 1922, dite prima post typicam. Edition approuvée par Benoît XV, avec introduction et notes par Dom J. Baudot OSB. Paris, Tralin, 1925, 8°, XL-534 p., 30 fr.

Ce livre se recommande de lui-même puisque « le décret du 11 janvier 1922 déclare que cette édition du Martyrologe devra être suivie dans la récitation publique et privée de l'office divin », tout en tolérant l'usage des éditions antérieures, « pourvu que dans la lecture publique on insère la mention des offices étendus récemment à l'Eglise universelle. » Le traducteur a groupé à la fin du volume les différences principales entre l'édition de 1914 et celle de 1922 et publié la liste alphabétique des noms de saints, en renvoyant au groupe dont ils font partie et au jour où ils sont mentionnés.

F. Beringer SJ. — *Les indulgences, leur nature et leur usage. 4e édition française approuvée par la sacrée Pénitencerie, d'après les dernières décisions et concessions*, traduction de l'abbé Mazoyer, sur la 15e édition allemande, publiée par le P. A. Steinen SJ. Paris, Lethielleux, 8°, 2 vol. de VIII-640 et VIII-488 p. Prix : 50 fr.

Il est superflu de faire l'éloge du Beringer. Une mise au point était tout à fait désirable. On la trouvera dans cette nouvelle édition. Le tome premier contient une première partie : *l'Enseignement catholique sur les indulgences* (où malheureusement on n'a utilisé que les monographies, mais non le grand ouvrage en trois volumes de Mgr Paulus), et dans une seconde partie, beaucoup plus considérable, les concessions d'indulgences en particulier : prières, œuvres de piété et de charité, objets, lieux et temps auxquels sont attachées des indulgences. Ce volume se termine par diverses tables fort utiles, notamment la liste alphabétique des prières indulgenciées. Le second volume s'occupe des pieuses associations en général et en particulier : puis donne un formulaire détaillé pour les bénédictions, l'admission dans les confréries, les suppliques. La table alphabétique des matières permet de trouver rapidement le détail dont on a besoin.

L. J. M. Cros SJ. — *Histoire de Notre-Dame de Lourdes d'après les documents et les témoins. I. Les apparitions (11 février- 7 avril 1858).* Paris, Beauchesne, 8°, XVIII-528 p., 30 fr.

L'apparition de Notre-Dame à Bernadette Soubirous se place, par ses conséquences, au premier rang des faits surnaturels, au cours du XIXe siècle. Le P. Cros, en 1877-1879, avait organisé une vaste enquête où plus de deux cents témoins, contemporains de l'événement, vinrent dire ce qu'ils avaient vu et entendu. Le présent volume est la mise en œuvre de ces témoignages pour la période des apparitions. Nulle part on ne trouvera plus de détails assurés et une critique plus attentive. C'est un livre passionnant malgré son allure documentaire. Rien de plus décisif pour déterminer la conviction. Un autographe de Bernadette contenant le texte des paroles prononcées par la Vierge et trois vues datant d'une époque voisine de l'apparition complètent le texte et en relèvent encore l'intérêt. L'ouvrage se termine, avant la table des noms cités, par la liste alphabétique des témoins dont les dires sont rapportés, dans ce volume ou les deux qui restent encore à paraître et qui contiendront l'histoire des « Luttes pour la Grotte » et des « Luttes pour la Chapelle », jusqu'à la mort de Bernadette.

S. Maire. — *Une amante de Jésus-Hostie. Marie-Eustelle Harpain (1814-1842).* Paris, Lethielleux, 12°, XIX-377 p.

Marie-Eustelle est vraiment privilégiée. Après la vie documentée, récemment publiée par le chanoine Poivert, voici un nouveau livre où certains détails sont encore précisés, écrit avec une sympathie enthousiaste et destiné à faire connaître avec la pieuse adoratrice de l'Eucharistie, les deux sociétés posthumes qui se réclament d'elle, et se proposent de l'imiter dans son culte pour le Très Saint-Sacrement. On trouvera sur chacune à la fin de l'ouvrage les détails nécessaires.

A. S. Will. — *Vie du cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore.* Traduite et adaptée de l'anglais par les soins de l'abbé A. Lugan ; introduction par l'abbé F. Klein. Paris, Téqui, XXXIX-373 p.

Malgré son étendue, cette *Vie* ne paraîtra guère qu'une esquisse, si importants sont la plupart des faits dont il est parlé et si capital le rôle joué par Gibbons, au cours de son épiscopat. Du moins y trouve-t-on l'essentiel. Avec l'intérêt d'édification, le récit suggère des leçons opportunes d'adaptation au milieu, pour l'apostolat d'aujourd'hui.

Dr. Noël Hallé. — *Eléments de philosophie médicale.* (Etudes philosophiques d'E. Peillaube) Paris, Rivière, 1926, 12°, 432 p.

Série de conférences prononcées à l'Institut catholique de Paris. Le Dr Hallé y étudie d'abord les rapports entre la médecine, la philosophie et les religions, et expose la crise médicale contemporaine. Deux conférences sont ensuite consacrées à l'histoire de la médecine, puis deux autres à la métaphysique, à la psychologie et à la logique médicales. Les directeurs seront particulièrement intéressés par les trois dernières consacrées à la morale médicale et aux rapports du prêtre et du médecin. Homme d'expérience, le Dr Hallé raconte de savoureuses histoires et donne d'excellents conseils.

Almanach catholique français pour 1926. — Paris, Bloud et Gay, 8°, 592 p., net 6 fr.

Comme d'habitude, cet *Almanach* est une mine de renseignements. A y signaler, pour ce qui nous concerne, le calendrier hagiographique, qui donne chaque jour une courte notice sur un saint, à l'anniversaire de sa mort, l'importance donnée à plusieurs reprises à la question du recrutement sacerdotal, mise à l'ordre du jour par le récent congrès, et le « Petit Dictionnaire de noms religieux de femmes. »

Autres Livres reçus :

Almanach de la Bonne Nouvelle, 1926, publié par le P. E. Thiriet, OMI. — Paris, Téqui, 4°, 96 p., 1 fr. 60.

E. Bauduin CSSR. — *Préparation à la mort à faire chaque mois.* — Paris, Téqui, 1925, in-24, 80 p., 1 fr. 50.

J. Crosnier OMI. — *Pourquoi le Cœur de Jésus désire la sainte Communion.* — Paris, Téqui, 12°, 59 p., 2 fr.

J. Drault. — *Galupin en Amérique sèche.* — Paris, Bonne Presse, 24°, 264 p., 2 fr.

Duplessy. — *Les saints Anges.* — Paris, 5, rue Bayard, 16°, 72 p.

R. P. Ehrhard. — *La Franc-Maçonnerie, voilà l'ennemi !* — Avignon, Aubanel frères, in-24, 64 p.

J. Lagneau. — *De l'existence de Dieu.* (Bibliothèque de philosophie contemporaine). — Paris, Alcan, 1925, 12°, VI-156 p., 9 fr.

C. D'ESCHEVANNES. — *L'Evangile de Jean*. Préface par le cardinal MERCIER. — Avignon, Aubanel fils aîné, 1925, 8°, 253 p., 12 fr.

M. A. JABOULEY. — *Autour des idoles. Analyses et portraits pour l'Apostolat*. Préface de Fr. Veuillot. — Avignon, Aubanel fils aîné, 1925, in-12, 215 p.,

H. LANIER. — *Le portrait de Notre-Dame par saint François de Sales*· Paris, Téqui, 1925, in-25, IX-104 p., 1 fr. 50.

A. LOPEZ. — *Le jardin de l'âme. Les Noces hébraïques* (Poèmes). — Avignon, Aubanel fils aîné, 1925, 12°, 176 p.

F. M. PALMÉS SJ. — *La consagración al sagrado Corazón de Jesus, según la fórmula del V. P. Claudio de la Colombière* SJ. — Barcelona, Lauria 13, 1925, in-24, 101 p.

Mgr PICHENOT. — *Les paraboles évangéliques. Instructions et homélies prêchées à Sens (Yonne)*, 3e édition. Paris, Téqui, 1925, 12°, 465 p., 10 fr.

P. PONTIÈS. — *Pax Domini*, poèmes. Préface de Louis LE CARDONNEL. Avignon, Aubanel fils aîné, 1925, 12°, 86 p.

Saint THOMAS D'AQUIN. — *Somme théologique. Dieu.* Tome premier (1a q. 1-11): Texte latin; traduction, notes et appendices par A.D. SERTILLANGES, OP. — Paris, Desclée (Editions de la *Revue des Jeunes*), 24°, 372 p , 9 fr.

Bibliothèque de la Revue d'Ascétique et de Mystique

Cette nouvelle collection a directement pour objet de faciliter l'étude de la doctrine spirituelle par des éditions scientifiques de textes déjà publiés ou inédits. Plusieurs fascicules sont en préparation, ainsi que le *Manuel de la littérature ascétique et mystique* déjà annoncé. On peut dès maintenant souscrire aux deux premiers fascicules qui viennent de paraître. Prière de s'adresser *directement et exclusivement* à l'Administration de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 9, rue Montplaisir, Toulouse, Compte courant, n° 593.

FASC. I. — **Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin**, *de la Compagnie de Jésus*. Edition critique par L MICHEL et F. CAVALLERA, Tome Ier, 1630-1639. 1 vol. in-8° raisin de L-340 p. Prix net : 20 fr. Franco : 22 fr. pour la France ; 24 fr. pour l'Etranger.

FASC. II. — **Le Livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno**. Documents édités par le Père Paul DONCŒUR, avec le concours de Mgr FALOCI-PULIGNANI. Texte latin. 1 vol. in-8° raisin de XLII-233 p. Prix net : 30 fr. Franco : 32 fr. pour la France ; 34 fr. pour l'Etranger.

SUPPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE

A LA

Revue d'Ascétique et de Mystique

AVRIL 1926

Rouzic L. — *Les Saints-Ordres. Doctrine et action.* Paris, Téqui, 12°, XI-522 p., 10 fr.

On connaît la manière de M. Rouzic ; l'intérêt qu'il sait répandre sur les sujets les plus divers en butinant partout son bien et en entremêlant sans cesse aux idées les anecdotes et les citations. Dans ce nouveau livre, il accompagne le jeune séminariste depuis les débuts de la vocation jusqu'au plein exercice de la vie pastorale, en s'efforçant de lui faire connaître et aimer ses devoirs, de lui expliquer la signification des particularités de la vie cléricale ou du costume ecclésiastique, les obligations et les grâces répondant aux divers ordres, les directions à suivre pour le ministère : confession, prédication, catéchisme, professorat. *Vade-mecum* aussi intéressant qu'utile et actuel.

L'Office de chaque jour par le R^me Dom F. Cabrol, avec la collaboration de Dom J. Baudot. Missel. Tours, Mame, 1769 p.

Ce volume ne fait double emploi avec aucun des ouvrages similaires. Il donne le texte et la traduction, par Dom Dumaine, du missel romain complet. Au début de chaque messe de brèves indications renseignent sur le sens de l'office ou les circonstances importantes de la vie du saint. Des illustrations appropriées complètent la présentation. On a ainsi, sous un format commode, en caractères fort lisibles, un excellent guide pour assister avec fruit au Saint-Sacrifice.

Chan. Raynaud H. — *Pour les dimanches chrétiens ; I. Collectes, II. Epitres, III. Evangiles.* Avignon, Aubanel fils aîné, 1925, 12° VII-524 p., 14 fr.

Pasteurs et fidèles auront avantage à lire l'ouvrage du chanoine Raynaud. paru d'abord dans *Prêtre et Apôtre* Ces pieuses considérations aideront à mieux comprendre les beaux textes de la liturgie, et par là même à mieux se pénétrer de l'esprit le plus pur du christianisme. La sobriété distinguée de l'exposition, nourrie d'idées, rendra plus utile encore ce volume qui peut servir à la fois de canevas d'instructions ou de méditations et de lecture spirituelle.

D. Gorce, docteur en médecine, *Beatus vir...* Méditation de la loi et bonheur chrétien. Préface du cardinal Mercier, Paris, Desclée, 1926, 12°, 200 p.

Excellent livre, à la fois très traditionnel et très personnel. L'auteur qui s'est livré à des études approfondies sur le *lectio sacra* chez les Pères a su s'approprier le meilleur de leurs pensées sur le Psaume Ier en y joignant un commentaire très actuel : les applications pratiques et les notations psychologiques y sont vivifiées par un sentiment très franc et très chaud de ce qu'est le véritable esprit chrétien. Ces exhortations à la lecture des Saints Livres, et à une vie hautement chrétienne, ce rappel des conditions du véritable bonheur et du secours si bienfaisant que la religion nous apporte, au milieu des épreuves inévitables, cette expression toujours simple et nette mais si intense de la joie surnaturelle, prennent, sous la plume d'un laïque, un charme particulier et une force de persuasion inattendue. Ce petit volume est à faire lire, en particulier aux âmes déprimées et négligentes. Il éclaire, il stimule, il développe un joyeux optimisme surnaturel, et dans son aimable austérité doctrinale, encourage très efficacement à vivre avec intensité la foi catholique.

HARRY M. — *L'abbé Léon Blanc, fondateur de la Croix d'or*. Mornay-sur-Allier, La Croix d'or, 12°, 144 p.

LERCHER L. SJ. — *Institutiones Theologiae in usum scholarum. II. De Deo uno, trino., creante et elevante. — III. De Verbo Incarnato (B. M. V. et cultu sanctorum) ; de gratia Christi*. Innsbruck, Rauch, 1924-1925, 2 vol. 8° de XXVI-518 et 611 p. (Les vol. I et IV sont en préparation).

LE FLOCH. — *Les élites sociales et le sacerdoce*. Paris, Téqui, 1925, 12°, 42 p.

Manete in dilectione mea. Le Cœur de Jésus et le prêtre. Paris, Téqui, 16°, 48 p.

MARIE-AMAND DE SAINT-JOSEPH. — *Panégyrique de la Bse Thérèse de l'Enfant Jésus*. Paris, Téqui, 1925, 12°, 37 p., 1 fr. 50.

MARTRIN-DONOS (DE). — *Douze séries de méditations pour les Heures saintes et pour les Adorations du T. S. Sacrement. Lettre-préface de Mgr de Llobet*. Avignon, Aubanel fils aîné, 16°, XI-223 p.

MÉRA G. — *Vers le sacerdoce. Les premiers pas. Lettre d'un curé de campagne à un séminariste*. Avignon, Aubanel frères, 12°, VIII-63 p.

MOREAU FJ. OSB. — *Prières eucharistiques pour la sainte Communion. Prières extraites des diverses liturgies*. Bruxelles, Vromant, 1925, in-12, 124 p., 3 fr. 50.

SERRE Joseph. — *Au large ! Esquisse d'une méthode de conciliation universelle et d'intellectualité intégrale*. Nouvelle édition entièrement transformée. Préface de Tancrède de Visan. 1925, 12°, XVII-183 p. — *Faut-il croire aux Esprits ?* 1925, 12°, 70 p. Avignon, Aubanel fils aîné.

THELLIER DE PONCHEVILLE. — *La vie active d'une contemplative. Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. Sermon donné à Lisieux le 26 septembre 1925*. Paris, Spes, 1926, 16°, 59 p., 2 fr. 75.

THÉRY A. — *Les Bernard, les Portel*. (Collection : Leçons de Vie). Action populaire, éditions Spes, 2 broch. 12°. de 32 p., 1 fr. chacune.

THIRIET OM. — *La céleste consolatrice. Notre-Dame de Benoîte-Vaux*. 8e mille. Paris, Téqui, 1925, 12°, XVI-219 p., 7 fr.

TISSIER (Mgr). — *Le cinquantenaire de l'Institut catholique de Paris* (24 novembre 1925). Paris, Téqui, 1926, 8°, 40 p., 2 fr. 50.

UCCELLO S. — *Enchiridion sacerdotale ad eucharisticam adorationem atque praedicationem faciendam*. Turin, Marietti, 1924, 24°, 320 p., 7 lires.

Une âme d'enfant. Guy de Fontgalland (1913-1925). Lettre-préface du cardinal CERRETTI, 25e mille. Paris, 5, rue Bayard, 12°, 79 p., 2 fr.

VAUCELLE E. — *Du péché au pardon. Instructions de Carême*. Paris, Beauchesne, 1924, 12°, 236 p., 7 fr.

VILLETARD H. — *Pour la vie de nos paroisses*. Conférence de l'Institut Grégorien de Paris. Paris, Desclée. 8°, 19 p., 1 fr. 50.

SUPPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE

A LA

Revue d'Ascétique et de Mystique

JUILLET 1926

Bibliographie pratique pour des Exhortations spirituelles, Quelques indications de sujets et d'auteurs. Toulouse, Apostolat de la Prière. 16°, 123 p., 5 fr.

Le P. E. Rouffiac rend un service fort appréciable aux congrégations religieuses et à ceux qui ont charge de les diriger, en leur présentant ce répertoire d'indications bibliographiques sur chacun des sujets se rapportant soit à la perfection chrétienne en général, soit aux vœux et à la pratique de la vie religieuse. Une table alphabétique détaillée permet de retrouver très facilement les indications dont on peut avoir besoin.

Don S. Louismet, OSB. — *L'initiation mystique.* Traduit de l'anglais, par l'auteur sur la 3e édition. Paris, Téqui, 1926, in-16, 369 p. 7 fr. 50.

E. M. Lebeau, SJ. — *Le Cantique de l'Union à Dieu. Le Cantique des Cantiques et l'âme fidèle.* Paris, Desclée, in-12, 176 p.

De tout temps le Cantique des Cantiques a été un livre de prédilection pour les mystiques. En voici deux nouveaux commentaires d'une allure bien différente et qui chacun pourront aider les âmes dans la voie de l'union à Dieu. Le premier est un des derniers fruits de la plume du regretté Dom S. Louismet. Avec l'originalité, la vivacité et le laisser-aller familier qui caractérisent sa manière, il retrouve dans le Cantique les parties correspondantes aux trois étapes de la vie spirituelle et à l'occasion des versets du livre divin rappelle les leçons essentielles concernant les rapports entre Jésus roi et l'âme son épouse. Le travail du P. Lebeau se propose un but plus didactique et laisse moins de place à la fantaisie. Après avoir étudié les principaux commentateurs, il s'applique à retrouver dans le texte sacré les enseignements sur l'amour divin que renferme le sens spirituel. Une introduction détaillée synthétise les données ainsi éparses et met en relief les caractéristiques de l'union telle qu'elle y est exprimée. Aux âmes auxquelles ce langage imagé est déjà familier ces deux livres apporteront un riche aliment, intellectuel et affectif.

Th. Muencker. — *Der psychische Zwang und seine Beziehungen zu Moral und Pastoral.* Dusseldorf, Schwann, 1922, 8°, VIII-344 p., 2° volume des *Abhandlungen aus Ethik und Moral de* Fr. Tillmann.

Les pages si remarquées publiées ici par M. R. de Sinéty sur la *Direction des psychopathes* (RAM, 1925. VI. 227 et 337) nous dispensent de présenter plus longuement l'ouvrage de M. Muencker sur l'obsession mentale et ses diverses formes. On y trouvera un exposé détaillé et une critique judicieuse des travaux les plus récents sur ces questions soit des psychiatres, soit des psychologues et d'excellentes indications pour la conduite des âmes, en tenant compte des conditions morbides qui trop souvent viennent compliquer, sinon annihiler, les effets sincères vers une vie plus parfaite.

E. Schmidt. — *Magnalia Dei;* E. Schlund et P. Schmoll, *Erloesung.* Munich, Koesel, 2 vol:. 8°, de 170 et 64 p.

Les PP. Franciscains du Scolasticat de Munich donnent depuis plusieurs années pendant le Carême, des conférences religieuses spécialement destinées au public universitaire. Le volume sur la Rédemption reproduit quatre de ces conférences qui replacent dans le cadre général de la civilisation antique et des appels de l'humanité vers une délivrance du mal, l'œuvre seule efficace du Christ. L'autre volume est un bref exposé, à l'usage des gens cultivés, des doctrines essentielles de la religion catholique, particulièrement utile dans les milieux où règnent les préjugés protestants et rationalistes.

Abbé Jérome. — *Une œuvre inédite de S. Pierre Fourier. Les Confréries de l'Enfant Jésus.* Nancy, Vagner, 1925, 8°, 30 p. avec un fac-similé.

« Il nous a paru bon de sauver de l'oubli ces pages savoureuses, reliques tout à la fois de la pensée et de la sainteté, de l'aimable piété et du zèle du bon Père de Mattaincourt ». Ces pages sont un court opuscule sur les Confréries du S.-Enfant Jésus où de nos jours encore on trouvera d'excellentes indications pour former à la vie et à la piété chrétiennes les petits enfants. M. Jérôme, vicaire général de Nancy, expose, au début de sa brochure, comment il a pu avoir connaissance de cet inédit, aujourd'hui entre les mains des chanoinesses de S.-Augustin, Sœurs de Notre-Dame, grâce au don généreux des PP. Barnabites qui le conservaient dans leurs archives. Deux lettres du saint déjà publiées, mais données ici plus correctement, servent de présentation à son règlement et contribuent à l'éclairer. Ces pages sont comme une invitation à un travail plus étendu sur l'ensemble de la dévotion au Saint-Enfant Jésus, dans le courant du XVIIe siècle, qui vaudrait la peine d'être entreprise.

[Al. Brou].— *La Compagnie des Filles de Marie Notre-Dame* (Collection : *Les ordres religieux*). Paris, Letouzey, 1926, 12°, 153 p.

L'ordre fondé par la Bse Mère de Lestonnac est un des plus anciens qui se soient donné comme but l'éducation des jeunes filles. Le P. Brou, avec le talent qu'on lui connaît, fait revivre en ces quelques pages son origine, son histoire sous l'ancien régime, ses épreuves et son expansion au cours du XIXe siècle, la cruelle dispersion en France, il y a quelques années. Les dernières pages sont consacrées à l'Union romaine et à sa première supérieure générale, la très regrettée Mère Madeleine Ducasse. Réalisant la pensée primitive de la Fondatrice, cette nouvelle organisation ne peut qu'accroître encore la vitalité d'un ordre si méritant et son influence pour le bien. Un appendice donne l'état actuel de la Compagnie.

Compte rendu général du premier Congrès National de Recrutement Sacerdotal. Paris, Bloud et Gay, in-12.

En vue de la propagande, on a édité à part, en quatorze brochures, au prix d'un franc chacune, les divers rapports lus au Congrès National des 26, 27 et 28 novembre 1925. Sur l'état actuel du recrutement sacerdotal, la manière d'y intéresser l'opinion publique, l'éveil et la culture des vocations, les jeunes gens et le sacerdoce, le rôle du chef de famille, des mères, des jeunes filles, des personnes d'œuvres, on trouvera idées, suggestions, faits recueillis avec soin et présentés d'une manière persuasive par les hommes les plus compétents : le P. Dassonville, G. Goyau, le P. Delbrel, MM. Thellier de Poncheville, Petit de Julleville, Verdier, J. Guiraud, etc., etc. Deux fascicules sont consacrés aux sermons de NN. SS. Audollent et Gaillard. L'histoire du Congrès lui-même est racontée en quelques pages qui servent comme d'introduction à toute la collection.

V. Couty, SJ. — *Une âme mystique au temps présent. Vie et lettres de Sœur Emilie des Filles de la Croix, d'après le* P. Ch. Richstaetter. *I Vie.* Louvain, Edition du Museum Lessianum, 1926, 12°, X-209.

Emilie Schneider mourut le 21 mars 1859, à 39 ans d'âge et 14 ans de religion. On nous raconte ici ses premières années, sa vie religieuse en Belgique d'abord, puis à Düsseldorf, dans un couvent de garde-malades qu'elle était chargée de réformer et où de grandes épreuves, mêlées aux plus hautes faveurs spirituelles, l'élevèrent très haut dans la voie de la perfection. Par cette union étroite d'une vie très active, avec une vie intérieure et mystique intense, par sa patience héroïque et sa bonté, cette vie offre un spectacle particulièrement instructif et bienfaisant.

Une œuvre de régénération sociale. Vie de la R. M. Saint-Augustin, fondatrice et première supérieure générale de la Congrégation des Sœurs de Marie-Joseph pour les prisons, par une religieuse de la même Congrégation. Paris, Téqui, 1925, 8°, VII-236 p.

En même temps que la vie d'Anne-Marie Quinon, c'est l'histoire même de la Congrégation qui est racontée dans cet intéressant volume. Elle abonde en traits édifiants et constitue une des pages les plus originales de la charité catholique. On devine quelles difficultés offre l'œuvre de relèvement entreprise par la Congrégation

de Marie-Joseph, quelle abnégation elle requiert et à quelles sources s'alimente la charité pour les pauvres dégradées. Ce livre permet de suivre les développements progressifs de l'œuvre, les épreuves et les joies, les succès et les bénédictions reçues de Dieu. Puisse-t-il lui gagner beaucoup de sympathies !

Chan. MULSANT. — *Le Vénérable Père J. Cl. Colin, fondateur de la Société de Marie.* Lyon, Vitte, 1925, 12°, 284 p.

Biographie écrite à la demande du Supérieur général de la Société de Marie pour retracer, en moins de trois cent pages, la physionomie surnaturelle du Fondateur On assiste dans la 1re et la 2e partie à la naissance et au développement de cette Société si méritante et dont les œuvres en France, comme en Océanie, ont rendu tant de services à la cause du catholicisme. La dernière et troisième partie fait plus spécialement connaître les vertus du V. P. Colin et raconte ses derniers jours.

L'Esprit et les Vertus du V. Antoine Chevrier, fondateur de la Providence du Prado. — Extraits de ses Ecrits et de son Procès de Béatification. Lyon, Vitte, 1926, 8°, 460 p.

Ce nouveau livre du chanoine Chambost complète les deux ouvrages précédemment parus : *Le prêtre selon l'Evangile*, œuvre du P. A. Chevrier lui-même, et la *Vie nouvelle.* Dans le cadre des vertus théologiques et cardinales, l'auteur groupe exemples, extraits des lettres, pensées renseignant sur la manière dont le P. Chevrier pratiquait et recommandait aux autres ces vertus. Après ce que l'on a lu dans la Revue même sur le P. Chevrier et sa spiritualité, il est inutile de dire que cet ouvrage est d'une haute édification et sera lu avec le plus grand profit.

Autres Livres reçus :

Ant. APARISI-SERRES. – *des fables... des vérités.* Avignon, Aubanel fils aîné, 1926, 12°, 85 p., 5 fr. 20.

G. BASSET D'AURIAC. — *Anne Berthier, roman.* Marseille, éditions Publiroc., 53, rue Thiers.

Actes de BENOIT XV. — *Encycliques. Motu proprio, Brefs. ... Texte latin avec traduction française.* Tome II. Paris, 5, rue Bayard, 1926, 8°, 292 p.

JM. BOVER, SJ. — *De cultu S. Joseph amplificando.* Barcelone, Subirana, 1926, 8°, 63 p.

Blanche CAZES. — *Pages de la quinzième année.* Edition nouvelle augmentée d'autres poèmes. Avignon, Aubanel fils aîné, 1926, 12°, 157 p., 7 fr. 70.

Chan. CHARPENTIER. — *La dévotion au Cœur de Jésus.* 33 méditations sur ses caractères et sa pratique. Avignon, Aubanel fils aîné, 1926, 16°, VIII-150 p., 6 fr.

R. COMPAING, SJ. — *Thomas a Kempis.* L'*Imitation de Jésus-Christ.* Traduction nouvelle rythmée d'après le manuscrit autographe conservé à la Bibliothèque royale de Bruxelles (nos 5855-5861). Tours, Mame, in-24, 272 p., cartonné.

— *Prière inspirée et prière de l'Eglise. Psaumes et Hymnes.* Traduction littérale en vers français. Tours, Mame, in-32, XXI-387 p., cartonné.

J. DIÉ. — *Aux funérailles du maréchal Maunoury (hymne).* Avignon, Aubanel fils aîné, 1926, 12°, 11 p., 1 fr.

Dr DOZOUS. — *La grotte de Lourdes, sa fontaine, ses guérisons.* Nouvelle édition, Paris, 5, rue Bayard, 12°, 216 p.

R. P. Ehrhard. — *Le surnaturel, traité scientifique et critique.* Avignon, Aubanel frères, 24°, 334 p., 6 fr.

G. Gibert, SJ. — *Les petits Chinois ou la Sainte-Enfance au Vicariat de Nankin. Histoires vraies avec des illustrations.* 2e série. Paris, Téqui, 12°, 95 p., 2 fr.

Chan. Granger. — *La Mère de Miséricorde*, Avignon, Aubanel frères, 1926, 18°, XII-216 p., 6 fr.

— *Neuvaines à la T. S. V. Mère de Miséricorde et à Ste Thérèse de l'Enfant Jésus*, 1926, 18°, X-37 p., 1 fr. 50.

F. Klein. — *Etudions les mystères.* Avignon, Aubanel fils aîné, 1926, 16°, 60 p., 2 fr, 75.

A. Lepidi OP. — *Explication dogmatique sur le culte du Cœur Eucharistique de Jésus.* Nouvelle édition par le R. P. E. Hugon OP. Paris, Téqui, 1926, 12°, 57 p., 2 fr.

G. Longhaye, SJ. — *Dix-neuvième siècle. Esquisses morales et littéraires, t. II et III, 3e éd.* Paris, Téqui 1926, 2 vol. 12°, 431 et 448 p.

La lutte catholique. La malfaisance de l'Ecole unique. (Conférences, série C, n° 7). Paris, 5, rue Bayard, 12°, 32 p.

Manuel grégorien des fidèles. — Paris, Desclée, in-32, 104 p. Opuscule en notation musicale moderne, pouvant être inséré dans les paroissiens sans chant. Prix : 1 franc.

G. Mattiussi SJ. — *Les points fondamentaux de la philosophie thomiste. Commentaire des vingt-quatre thèses approuvées par la S. Congrégation des Etudes.* Traduit et adapté de l'italien par l'abbé Jean Levillain. Turin, Marietti, 1926, 8°, XII-394 p., 25 fr.

La milice angélique. Paris, éditions de la *Vie spirituelle*, Desclée, 24°, 50 p.

Dom JB. Monnoyeux, OSB. — *La messe des enfants*, 20e mille. Abbaye de Ligugé, 1926, 8°, 16 p., 0 fr. 75.

G. de Montgros. — *Le Devoir*, méditations. Avignon, Aubanel fils aîné, 1926, 8°, 251 p.

R. P. Mortier OP. — *De la joie d'aimer Dieu selon l'esprit de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.* Paris, éditions de la *Vie spirituelle*. Desclée, 24°, 112 p.

M. E. Mott CM. — *Remède aux maux présents ou réparation chrétienne.* 23e mille. Paris, Desclée, in-32, 76 p.

J. Mury. — *Jésus-Christ est vraiment Dieu, d'après les Evangiles.* Paris, Lethielleux, 12°, 72 p., 3 fr.

Anne de Nantes. — *Essai sur le Féminisme.* Préface du R. P. de la Brière. Avignon, Aubanel fils aîné, 1926, 16°, 113 p.

A. Philippe, des PP. Blancs. — *Le cardinal Lavigerie, 1825-1892*, avec portrait. Dijon, publications Lumière, 1923, in-16, 174 p., 3 fr.

Mgr Pichenot, arch. de Chambéry. — *L'Evangile de l'Eucharistie ou la Vie de N.-S. J.-C. continuée et reproduite au S. Sacrement de l'autel*, Conférences. 7e éd. Paris, Téqui, 1925, 12°, XLII-401, 10 fr.

Dom P. Renaudin, OSB. — *La pensée de S. Thomas sur l'Immaculée-Conception.* Avignon, Aubanel frères, 1926, 12°, 16 p., 1 fr. 25.

Charles de Saint-Laurent. — *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.* Avignon, Aubanel frères 1926, 12°, 74 p., 4 fr.

Laurence Sermonière. — *La Rédemption dans la Bible.* Avignon, Aubanel frères, 1926, 12°, XII-128 p., 6 fr. 50.

SUPPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE

A LA

Revue d'Ascétique et de Mystique

OCTOBRE 1926

JV. BAINVEL. — *De Ecclesia Christi.* Paris, Beauchesne, 1925, 8°, VII-244 p.

Ce volume termine la série des ouvrages consacrés par le P. Bainvel à la théologie fondamentale. Il est rédigé d'après la même méthode que les précédents : c'est dire qu'on y retrouve les qualités précieuses d'information, de modération et de solidité dans le jugement qui leur ont assuré le succès. Ce n'est pas un livre de lecture courante mais chaque page contient idées et preuves qui doivent être approfondies sous la direction du maître, et constituent ensuite un excellent mémento. La thèse 15 a un rapport plus direct avec nos études puisqu'elle expose la notion du corps mystique, les rapports de l'Eglise avec le Christ et avec l'Esprit-Saint.

A. D'ALÈS. — *Prima lineamenta tractatus dogmatici. De Sacramento Paenitentiae.* Paris, Beauchesne, 1926, 8°, XI-176.

Les travaux et les opinions du P. d'Alès sur la Pénitence sont bien connus. On retrouvera donc ici la compétence particulière qu'il possède en cette matière étendue à tout le traité. L'ouvrage n'est présenté que comme une esquisse, dont la sécheresse et la brièveté sont voulues. On n'aura pas de peine cependant à y constater une grande richesse de documentation qui permettra des études plus approfondies et un jugement personnel sur la valeur des thèses énoncées, surtout en ce qui concerne l'antiquité ecclésiastique, l'histoire de la pénitence depuis le Moyen-Age n'ayant pas encore été l'objet de travaux de détail et d'ensemble aussi poussés que pour la période primitive.

H. MERKELBACH OP. — *Quaestiones de Castitate et Luxuria Quas in utilitatem cleri proposuit.* Liège, La Pensée catholique. Paris, Giraudon, 8°, 104 p.

Après quelques notions physiologiques très précises et l'indication des principes qui commandent cette matière, l'auteur traite en détail, à la façon des moralistes, des obligations et des diverses espèces de fautes directes ou indirectes, hors et dans la vie conjugale.

Rennes, 1er-5 juillet 1925. Ve Congrès eucharistique national. Compte rendu officiel. Rennes, Secrétariat du Comité local, 6, rue Martenot. Un vol. grand in-8° illustré, de 414 p.

Ce volume, très dense, contient avec l'histoire détaillée du Congrès, depuis sa préparation jusqu'à son achèvement les discours et rapports entendus soit aux séances solennelles, soit aux réunions d'études. La théorie et la pratique s'y entremêlaient très heureusement avec la présentation correspondante des modèles de la dévotion à l'Eucharistie, dans la personne de plusieurs saints et saintes français. Plusieurs rapports sont consacrés à la vocation et au recrutement du clergé ; signalons particulièrement celui de M. l'abbé Anger sur l'Esprit eucharistique, son rôle dans la piété personnelle du prêtre et les principaux actes de son ministère et celui de M. le chanoine Pinault sur la messe quotidienne et la communion fréquente. On trouvera dans les autres d'excellentes indications sur l'Eucharistie et la vie chrétienne individuelle ou sociale des laïques. Mgr Duparc a traité directement dans son discours de *La Sainteté et l'Eucharistie.*

VM. BRETON OFM. — *Les âges de l'âme, essai de psychologie surnaturelle.* Paris, France franciscaine, 8°, 40 p.

Ingénieux essai pour éclairer et compléter la distinction usuelle des trois voies, par une classification fondée sur l'application à la vie surnaturelle de la distinction des divers âges de la vie : enfance, adolescence, maturité, sagesse. L'auteur

caractérise chacune de ces étapes par l'examen des réactions diverses de ces catégories d'âmes par rapport à certaines idées essentielles et montre l'utilité pratique que présente cet essai psychologique.

E. Roupain SJ. — *Sur les pas de Jésus. Réflexions et lectures. Première série.* Paris, Desclée, in-24, 588 p.

Ces 25 méditations ont paru d'abord dans l'Interdiocésaine. Elles visent à fournir d'abondantes indications doctrinales, à suggérer les divers sentiments correspondants au sujet traité et à faciliter l'étude plus approfondie par de copieuses indications bibliographiques et des analyses détaillées d'ouvrages. De nombreuses citations assez étendues enrichissent encore le développement. On voit ce qui fait l'originalité et la richesse de cette série où sont représentées toutes les phases de la vie du Sauveur depuis son Incarnation jusqu'à sa vie céleste et sa vie eucharistique.

Ch. Parra SJ. — *Sur la montagne I. Heureux les pauvres, heureux les doux.* Toulouse, Apostolat de la Prière, in-16, 159 p.

Suite des méditations si goûtées, publiées dans *Béthanie* et *Tibériade*. Elles aideront à mieux pénétrer les sentiments du Cœur de Jésus et ses prédilections, par là même à aimer sa doctrine et à s'efforcer de la mettre en pratique.

R. Plus SJ. — *Aux jeunes gens. Face à la vie. 1re série. Grandeurs baptismales. La force d'âme. Vertus nécessaires. 2e série. Devoirs d'état. Apostolat. Les questions d'avenir. Fêtes et dévotions.* Toulouse, Apostolat de la Prière, in-18, 101 et 102 p.

Série de considérations, présentées d'une façon très vivante, tout à fait actuelles et bien faites pour obliger les jeunes gens à réfléchir et à vivre avec conviction et persévérance d'une vie chrétienne intense. A l'occasion d'un mot, d'un trait, d'un geste, la leçon jaillit spontanément, s'impose à l'attention et provoque la méditation. Car c'est bien vers la méditation que le P. Plus veut guider son lecteur. Une feuille encartée dans le volume en rappelle les données essentielles. On peut, sans risque d'erreur, prédire à ces volumes un succès supérieur encore à celui de leurs aînés.

E. Brejon. — *Notre-Dame de Lourdes. Avant les apparitions de 1858. Un chapitre d'histoire tombé en oubli.* Avignon, Aubanel frères, 12°, 192 p.

Le sous-titre de ce volume n'est pas très exact. Le P. Cros dans *Recits et mystères* fait allusion à ces faits, en partie légendaires et les raconte avec quelques détails au chapitre préliminaire de sa grande *Histoire de Notre-Dame de Lourdes, d'après les documents et les témoins.* Il s'agit des rapports entre Lourdes et Notre-Dame dn Puy et de la suzeraineté de cette Eglise sur la ville où devait apparaître l'Immaculée-Conception. M. Brejon donne sur ce sujet tous les détails qu'il a pu découvrir. Il apporte un fait nouveau expliquant la cessation de cette suzeraineté : l'arrêt du Parlement de 1303 et la convention de septembre 1307 entre Philippe le Bel et l'évêque du Puy, par laquelle celui-ci abandonne au roi les droits de son église sur le Comté de Bigorre en échange d'un tribut annuel et perpétuel de 300 livres tournois. Tout cela constitue une page curieuse d'histoire, qu'une bibliographie plus précise aurait rendue plus utile encore car trop souvent M. Brejon cite ses auteurs sans autre référence que des guillemets.

Fr. Rousseau. — *Moines Bénédictins martyrs et confesseurs de la foi pendant la Révolution* (Collection Pax, XXIII). Paris, Desclée-Lethielleux, 1926, 12°, XIII-390.

L'auteur a voulu réagir contre l'idée trop sévère que l'on se fait généralement de l'état monastique à la fin de l'ancien régime et des défections, à l'époque révolutionnaire. De multiples recherches étendues à toutes les familles se réclamant de la règle de saint Benoît lui ont fourni une moisson abondante de faits et de notices montrant que la terrible épreuve et l'affreuse persecution trouvèrent nombre de moines et de moniales, fidèles jusqu'au sacrifice même de leur vie, sur l'échafaud ou sur les pontons. Divers appendices donnent des renseignements complémentaires, des listes de déportés ou d'emprisonnés, formant un glorieux martyrologe tout à l'honneur de l'ordre bénédictin.

Une âme de foi, Mère Louise-Flavie Blanc, Supérieure générale des Sœurs de Saint-Joseph d'Annecy (1810-1864). Paris, Beauchesne, 1926, 12°, XIV-471.

Histoire d'une Supérieure générale de congrégation savoisienne, vouée à l'enseignement et aux missions, pendant les années qui ont immédiatement précédé et suivi la réunion à la France en 1860. Les détails sur les vertus personnelles de la Mère Blanc ou sur ses méthodes de formation religieuse et d'éducation alternent avec les faits intéressant l'histoire même de la Congrégation et de son développement.

Mgr du Bois de la Villerabel, archevêque de Rouen. — *Mère de Kertanguy (1796-1870)*. Paris, Beauchesne, 1925, 8°, 726 p.

Dans ce volume, à l'aide de nombreux documents inédits, l'auteur s'est efforcé de tirer au clair et de résoudre définitivement la question délicate des rapports entre les diverses congrégations se rattachant — d'une façon posthume — à l'œuvre primitive de Catherine de Francheville et des retraites. Il a pu mettre dans son vrai jour le rôle de la Mère de Kertanguy et dévoiler les influences secrètes qui l'ont, de son vivant, fait considérer comme l'initiatrice d'un schisme, par rapport à la communauté dont elle fut, plusieurs années, la supérieure générale, avant de fonder avec un certain nombre de ses compagnes la Congrégation spéciale des *Filles de la Sainte Vierge*. C'est une page intéressante de l'histoire de l'Eglise où interviennent Jean et Félicité de Lamennais et où l'on peut constater les répercussions de l'affaire mennaisienne en un milieu, en première vue, bien étranger aux préoccupations philosophiques.

Deux fleurs du désert. Abbaye de Sainte-Marie du Désert, à Bellegarde (H.-G.) In-12, 174 p.

P. M. Joseph Cassant (1878-1903), P. Marie-Ange (1895-1920) : deux jeunes hommes, l'un originaire du Rouergue, l'autre des Pyrénées-Orientales, morts l'un et l'autre à vingt-cinq ans, l'un après huit ans, l'autre après un peu plus de deux ans de vie religieuse, l'un et l'autre sanctifiés par la prière, la fidélité à la règle et l'acceptation de la souffrance, dans l'obscurité de la vie commune : tel est le spectacle que nous présentent ces deux biographies : deux fleurs du désert, apparentées à la rose du Carmel et comme elle exhalant un suave parfum d'édification. Des faveurs divines ont déjà récompensé plusieurs de ceux qui ont eu recours à l'intercession du P. Cassant et une première édition rapidement épuisée a fait rayonner au loin la vertu du P. Ange.

Rituale romanum... auctoritate SS. Dn. Pii Papae XI ad normam juris canonici accommodatum. Editio juxta typicam. Paris, Desclée, 1926, un vol. in-16, cartonné, 792+93 p.

Excellente édition, en caractères très lisibles, avec en appendice, les chants auxquels renvoie le rituel.

Autres Livres reçus :

E. Baumann. — *Trois villes saintes*. Marseille, Publiroc, 16°, XIV-251.
G. Bernanos. — *Sous le soleil de Satan*. Paris, Plon, 12°, 365.
A. Bessières. — *On demande des prêtres*. Paris, Giraudon, 8°, 74.
G. Daumas. — *Pour former une élite*. Causeries familiales, 2e série. Paris, Beauchesne, 8°, VIII-210.
J. Debout et H. Elie. — *Recueil de Cantiques* (notes). Paris, Bloud, 12°, 190.
E. Dermenghem. — *La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées d'après des textes inédits*. Paris, Plon, 12°, 326.
J. Fassy. — *Le Magnificat. Notes et commentaires*. Aix, Vadon, 12°, 92.

S. Febvre. — *La vie de Jésus continuée au T.-S. Sacrement.* Avignon, Aubanel frères, 12°, XVI-339.
J. Koenig, — *Nouveau mois du Sacré-Cœur d'après l'Evangile.* Paris, Téqui, 18°, X-243.
J. Le Rohellec. — *Marie dispensatrice des grâces divines.* Paris, Desclée, XII-86.
Dr A. Marchand. — *Les faits de Lourdes. Nouvelle série de guérisons enregistrées au Bureau médical, 1923-25.* Paris, Téqui, 12°, XXVIII-290.
V. Marmoiton. — *Pour l'hostie.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 12°, 160.
Opuscula inedita series scholastica et mystica. Fasc. 1. *S. Thomae Aq. De Ente et Essentia*, ed. L. Baur. — 2. *Guidonis Terreni quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis*, ed. P. B. M. Xiberta. — 3. *S. Thomae Aq. Quaestiones de natura fidei*, ed. Fr. Pelster. Münster, Aschendorff, 12°, de 60, 32 et 64.
C. Sadel. — *Un angoissant problème. Si Dieu existe pourquoi le mal.* Avignon, Aubanel frères, 12°, 279.
Testes. — *Vies sacrifiées.* Lettre-préface de Mgr Curien. Paris, *Spes*, 12°, 176.
J. B. Thibaut. — *Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IVe ou Ve siècle.* Paris, 5, rue Bayard, 8°, 128.
A. Van Biervliet, etc. — *Le cardinal Mercier. Souvenirs intimes.* Neuf photogravures. Esschen, Librairie Saint-Alphonse, 8°, 112.

TABLE DU SUPPLEMENT BIBLIOGRAPHIQUE